



جوانب من فلسفة ابن باجة

و

تحقيق بعض رسائله الفلسفية

٢٧٠٣٨٦

١١
٢٧٢٥

رسالة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

تقديم

السيدة زهور طالبي

إشراف

الاستاذ الدكتور الشيخ أبو عمران

مدير معهد الفلسفة



٢ كانون الأول ١٩٨٩

٧٩٢
١١٢

مكتبة الجامعة الاردنية	
٤ كانون الأول ١٩٨٩	
رقم السـ	٣٨٤٠٧٣
رقم التصنيف	

٨٠٠
٧٣٦١٨٧
هو

ايضا مع حق المـ (١٠٠٠)

شكر وتقدير

أود أن أتوجه بالشكر الجزيل والثناء الخالص الى أستاذنا
الجليل الدكتور أبو عمران الشيخ الذي رعا هذا البحث،
ووجهني في كل خطوة من خطواته، ولأسوله لما أنجزت
هذه الرسالة، فما كان فمهما من صواب فبمصادته وما كان من
خطأ فمبني .

كما أتوجه بالدعاء الى الله أن يتضمن أستاذي الكبير
بالرحمن والخفران على ما تفضل به من ارشادي الى هذا
الموضوع واشرافه عليه في أول الأمر في سنة 1968 بجامعة
الاسكندرية .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

ان دراسة الفلسفة في الغرب الاسلامي لم تستكمل حلقاتها المتصلة الى يومنا هذا فيما يبدو ، لذلك فان الدارس لهذه الفلسفة وتاريخها ورجالها يجد أمامه مشقة في الوصول الى مصادرها المخطوطة والمطبوعة ، كما أنه لا يستطيع أن يصل الى حكم قاطع في قضايا كثيرة ، قبل أن تنشر النصوص المخطوطة وقبل الاطلاع على الترجمات الحبرية واللاتينية لبعض الكتب التي فقد أصلها العربي .

وأكثر الفلاسفة المغاربة غموضا اما هو ابن باجة (533 هـ - 1133 م) لأنه كسان الشخصية اللامعة الأولى في الفلسفة ، وبه افتتح النظر الفلسفي في الأندلس من جهة ، ولأن أسلوبه في رسائله في غاية التعقيد ، ولا يجاز من جهة أخرى ، بل أنه يشكو نفسه من ضيق الوقت الذي ملحه من توضيح الفكرة بعبارات مؤدية الى مقصوده ببيان كاف ، يقول : " أثبت هذا القول في زمان ملخص بالداخل الي والخارج عني ، فلما قرأته رأيت فيه تقصيرا عن افهام كنت أردت ففهمه ، فان المعنى المقصود برهانه ليس يعطيه هذا القول اعطاء بيّنا الا بعد عسر واستكراه شديد

وكذلك وجدت ترتيب العبارة في مواضع على غير الطريق الاكمل ولم يتسع الوقت لتبديلهما (1) " .

وقد أشار ابن طفيل (531 هـ - 1135 م) في قصته الفلسفية الى هذا المعنى (2) . وبالرغم من ذلك فاني أقدمت على دراسة هذا الفيلسوف المغربي ، وعاشرته من خلال

(1) ابن باجة ، رسالة الاتصال ضمن تلخيص كتاب النفس لابن رشد ، تحقيق الهماني ، القاهرة 1950 ، ص 117 .

(2) حي ابن يقطان ، تحقيق جوتييه ، بيروت 1936 ، ص 13

رسائله المخطوطة التي لا تقرا الا بصعوبة على أصل فهم بعض جوانبه الفلسفية .
 بيد وأن ابن باجة يتنازع تياران في الفلسفة التيار الأفلاطوني كما يظهر ذلك في
 " تدبير المتوحد وفي رسائل صغيرة في مجموعة اكسفورد ، والتيار الأرسطي كما تجد ذلك
 في أغلب كتبه وفي شروحه لمؤلفات أرسطو ، وفي نقده للغزالي حيناً وفي الرضا عنه ، وقبول
 مله حيناً آخر .

ويمكن تفسير هذا إما بالقول بأنه تبلور في فكرة الفلسفي فكان ذا نزعة عقلية واقعية
 واتجاه أرسطي في أول حياته الفكرية ، ثم اتجه في آخر حياته الى لون من الأفلاطونية
 أو الأفلاطونية المحدثة والى نزعة تميل الى شيء من التصوف .

كما يمكن القول بأن بعض الرسائل الصغيرة التي ألحقت برسائله المخطوطة لم تكن من
 تأليفه ، وإنما نسبت اليه ، ويمكن أن نفهم هذا المعنى من العبارة العامة التي ذكرها
 الناسخ يقول : " وحيث انتميت الى مثل هذا الموضع من الأصل وجدت ما مثاله " قابلت
 بجميع ما في هذا الجزء جميع الأصل المنقول عنه وهو بخط الشيخ العالم الورع أبي
 الحسن عبد العزيز بن الامام السرقسدي . . . بقراءة على المصنف باشبيلية . . . وكان فراغ
 الوزير من قراءة هذا الجزء عليه من تاريخ آخره اليوم الخامس عشر من شهر رمضان سنة
 ثلاثين وخمسمائة (1) : "

ثم يقول الناسخ " ووقع اليّ مجموعة تتضمن ما هذا مثاله من كلاء الشيخ الكبير الوزير
 أبي بكر رضي الله عنه فأثبتما كما ترى (2) " . ومعنى هذا ان المجموعة الأخيرة أضافها
 الناسخ الأخير ، ولم تكن من المجموع الذي كان بخط ابن الامام تلميذ ابن باجة ، ولم تكن
 أيضاً بخط الناسخ لهذا المجموع وهو الحسن بن محمد بن النضر وإنما أضافها الناسخ الأخير
 الذي لم يذكر لنا اسمه .

ويدل على ان هذه الرسائل لم تصل عن طريق رواية ابن الامام ماجاء في مقدمة الرسائل
 وهو : " الواصل على يد الوزير الكبير أبي الحسن على بن عبد العزيز بن الامام من كتب

(1) — ابن باجة ، رسائل اكسفورد ، ورقة 120 .

(2) — ابن باجة ، رسائل اكسفورد ، ورقة 120 .

أبي بكر ما ذكره . . . " وأثر بقائمة محروفة ، ثم كتب على هامش هذا ما يأتي : " وقد تضمنت هذه المجموعة جميع ذلك وزيادة : كلامه في الغاية الانسانية ، وكلامه في الأمور التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعال ، وجل من كلامه لا تتميز في العرس وغير ذلك من كل فن " . وهذا العنوان هو الذي يمثل النصوص المدرجة خاصة وهو الذي يمثل النزعة الأفلاطونية المحدثة ويجلبنا هذا كله بشك في نسبة هذه النصوص إلى ابن باجة ، أو على الأقل نحتاج فيما إلى مزيد من الحذر .

ومن جهة أخرى فإننا نجد في هذه الرسائل تفكيراً لا يتسق مع الاتجاه العقلي العام لابن باجة ، بالرغم من وجود بعض العبارات التي تشبه أسلوبه وعباراته الخاصة به أحياناً قليلة ، لكن النزعة الصوفية الأفلاطونية واضحة أشد الوضوح في هذه الرسائل ، ويمكن القول من جهة أخرى أن هذه الرسائل توجد في مخطوط أكسفورد دون مخطوط برلين (1) إذا صح الفهرست الذي وصلنا عنه ، ولم يمل فيه بعض العناوين الصغيرة كما فعل من فهرس مخطوط أكسفورد من الباحثين المعاصرين .

ومن أمثلة هذه الرسائل الرسالة التي يبدأها بقوله : " انظر ببصيرة نفسك في نفسك (2) .

وكذلك الرسالة التي بدأها بقوله : " والله عز وجل يفطن من علمه على موجوداته ومخلوقاته العلم والحمل ونجد هذه النصوص ذات النزعة الصوفية الواضحة في هذا السياق إلى ورقة 137 (ب) من هذا المخطوط (3) " .

ان الذي عقد المشكلة أكثر هو أن هذه النصوص لم يورد ما الناسخ في آخر المخطوط إذ لم يلبث أن انتقل إلى رسائل أخرى ونصوص ثبت يقيناً أنها لابن باجة ، كرسالة النفس (137 ب 163 أ) وتدبير المتوحد (163 أ — 162 أ) إلى آخر المخطوط .

ان أول الباحثين الذين بدأوا نشر أعمال ابن باجة هو المستشرق المأسوف عليه آسين بلاثيوس *Asien Platons* ، الذي كتب أول مقال عنه سنة 1901 (4) .

— (1) —

.../...

(2) — رسائل أكسفورد ، ورقة 120 .

(3) — ماعدا : الأمور التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعال ورقة 127 — 123 والنص

عن النفس الخرومية 128 — 133 .

— (4) —

وبدأ نشر مؤلفات ابن باجة سنة 1940 ، وآخر ما نشر كتاب تدبير المتوحد سنة 1946 ، (1) وقد سبقه *Le Traité de l'union* دلولب الى نشر موجو " تدبير المتوحد " في الجمعية الملكية الآسيوية سنة 1945 (2) وكذلك نشر استاذنا أحمد فؤاد الأهواني رسالة الاتصال سنة 1950 . ونشر عمر فروخ قطعة من رسالة ، الفاية الانسانية " اعتمادا على مخطوط برلين سنة 1938 .

وحقق محمد مصومي كتاب النفس وترجمة الى اللغة الانجليزية ونشر المجلس العربي في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ، ثم نشره في كتاب مستقل سنة 1960 ، ويعتبر من أحسن النشرات ، ثم ماجد فخري الذي أعاد نشر ما نشره أسين بلاثيوس ، وبحث رسائل لم تنشر من قبل سنة 1967 (3) ، ونشر أيضا " شرح السماع الطبيعى " سنة 1968 (4) ، وأعاد نشره معنى زيادة 1978 (5) كما أعاد نشر " تدبير المتوحد " سنة 1973 أيضا .

ونشر عبد الرحمن بدوي رسائل أربعة في مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية (5) ، ثم أعاد نشرها في كتاب رسائل فلسفية للكندى والفارابي ، وابن عدي وابن باجة " سنة 1973 ، اعتمادا على مخطوط طشقند ، وظن أن هذه الرسائل لا توجد في مخطوط اكسفورد ، وصي بجملتها موجودة فيه في واقع الأمر .

وذلك أن الرسالة التي عنوانها : " رسالة في المتحرك " في مخطوط طشقند وردت بنصها في مخطوط اكسفورد وعنوانها " ومن قوله رضي الله عنه في الحزن " ورقة (134 ب - 185 ب) ، وأما رسالة " الوحدة والواحد " فهي أيضا موجودة في مخطوط اكسفورد بعنوان " ومن قوله فيه أيضا " ورقة (135 ب - 137 أ) .

(1) - انظر فقرة مؤلفاته من هذا البحث .

(2) -

(3) - رسائل ابن باجة الاحية ، دار النصار ، بيروت 1968 .

(4) - دار النصار ، بيروت 1963 .

(5) - دار الفكر ، دار الكندى ، بيروت 1973 .

(6) - مدريد مجلد 15 ، 1970 ، ص 7 - 54 .

.... /

(7) - بلغازى ، 1973 وأعيد طبعتها بدار الأندلس بيروت 1980 .

والرسالة التي عنوانها " في الفحص من القوة النزوعية " توجد في مخطوطة اكسفورد بعنوان " ومن كلامه في البحث عن النفس النزوعية " ورقة (123 ب - 132 أ) وأما الرسالة الأخيرة وهي " رسالة في القوة النزوعية فتوجد في مخطوط اكسفورد بعنوان : " ومن كلامه فيما يتعلق بالنزوعية ورقة (132 أ - 133 ب) .

ولما اختلفت المناوين والنص واحد خيل الى عبد الرحمن بدوي أنها نصون جديدة تفرد باكتشافها ، وأسرع الى الاعلان عن ذلك دون أن يتأكد بالبحث ، والعودة الى نصون ابن باجة المصروفة .

كما أن ماشره ماجد فخري لا يخلو من أخطاء فادحة أحيانا حين يفسد النص ويجممل ما هو صوابا خطأ والعكس . (1)

والواقع أن تحقيق النصون الفلسفية بالاعتماد على نسخة وصية ذات خط صعب غير منوط في أغلبه ، مع وجود رطوبة وطمس ، ليس أمرا سهلا بل يحتاج الى صبر وتأمل ، وبليسن واجتهاد قد يخطئ ، طريقة الى الصواب .

وتبدو أهمية دراسة فلسفة ابن باجة في أنه كان أول فيلسوف بدأ مرحلة التفكيك الفلسفي بالمعنى الحقيقي في الأندلس ، وهو الذي بني قاعدة لاتجاه الفلسفة المشرقية ذات الطابع العقلي في عمومها ، وهو الذي ممد هذا السبيل الفلسفي لا كبرفلاسفة المشراب على الاطلاق الا وهو ابن رشد (ت 595 هـ - 1193 م) سولي في شروحه لكتب أرسطو شروحا خالية من الأفلاتونية المحدثه خلافا للنزعة ابن سينا ، أو في اعطاء الأولوية للعقل في الوصول الى الحقيقة والى السعادة .

وبالرغم من أن ابن رشد ينقد ابن باجة أحيانا كما نقد ابن سينا والفارابي الا أنه صرح — كما فعل في كتابه " تلخيص كتاب النفس " — أن ما ذهب اليه في مشكلة " العقل " إنما هو قد تابع فيه ابن باجة (2) .

وبعد درسنا لما وصلنا من أعمال ابن باجة يمكن الوصول الى نتيجة يمكن اعتبارها

(1) — فقد حرف جزءا من آية قرآنية هو في المخطوط صحيح فجعله خطأ " وحسن أولئك رفيقا " وكتب " حسب " عوضا عن " حسن " وجعل " حسن " في المامش " على أنها خطأ ، انظر رسائل ابن باجة الالهية ، ص 162 .

(2) — ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، تحقيق أحمد الأماني ، القاهرة ، 1950 ص 20 .

وبعد درسنا لما وصلنا من أعمال ابن باجة يمكن الوصول الى نتيجة يمكن اعتبارها خاتمة الى أن يأتي ما يعرضها وهي أن فلسفة ابن باجة ذات اتجاه عقلي واضح متأثرة بفلسفة الفارابي في مشكلة العقل والاتصال ، إلا أن معالجته لفكرة الاتصال ظلت فسي أغلبها مرتبطة بفكرة العقل الفعال في مفهومه الأرسطي ، ولم تكن ذات طابع أفلاطوني محدث في مسألة الفيض ، وقد بين لنا ابن طفيل في مقدمة قصته اتجاه ابن باجة العقلي الذي يختلف عن الفلسفة المشرقية السيديوية ذات الصلة بالتقاليد الحراية والأفلاطونية المحدثه ، تلك الفلسفة التي يبدو أن قصة حي ابن يقظان تريد أن تشرح أسرارها ، وإن انتهت الى أن الدين والفلسفة منفصلان في المنبع ، وأن كانا متحدين في الخايات والنتائج ، ولكن هذه النزعة العقلية لابن باجة لا ينبغي المخالاة فيما وقطع الصلة بينهما وبين مدرسة الفارابي ذات النزعة الأفلاطونية المحدثه . وذلك أن باجة يعتبر النفس الناطقة موهبة الهية ، وأن الاتصال بالعقل الفعال أيضا موهبة الهية (لا فكرة الا بتلك الموهبة وتلك الموهبة هي اتصاله بالعقل الفعال (1) " .

وإذا كان ابن باجة ابن حضارة اسلامية فانه لا بد أن يكون له رأى في النبوة والوحي وأن تكون له فلسفة ذات طابع خاص لا هي أفلاطونية محدثة خالصة ولا هي أرسطية محض ، فهو ليس عقلا ديا خالصا بالمعنى الغربي لفكرة العقلانية *For the rationalism* ولكنه عقلاي لدرجة معينة إذ أنه يحترف بالوحي أن الأمور الخبيية تأتي الشريعة لترشدنا اليها كما انتهى الى ذلك ابن رشد أيضا ، ولذلك نجد أسين بلاسيوس *Asin Plezius* يحل بأن لا يبالغ في عقلانية ابن باجة (2) حتى إذا افترضنا أن تلك القطع الصغيرة التي تبدو عليهما مسحة أفلاطونية محدثة خالصة ، ونزعة صوفية واضحة ليست له قطعا فانا نجد في رسائله الأخرى التي ثبت يقينا أنها له عناصر صوفية ، وعناصر اسلامية واضحة ، كما في رسالة الاتصال ، وفي رسالة الوداع .

(1) — مخطوطة اكسفورد ، ورقة 135 ب .

وبالرغم من نقده للصوفية وعلى رأسهم الخزالي فإنه يعترف بأن طريقهم يوصل إلى الحقيقة ، ولكن الذي يؤاخذهم عليه هو هذه النزعة القائمة عندهم على الوجدان وعلى اللذة الروحية التي يهتمون بها اهتماما خاصا أما ابن باجة فيرى أن هذه اللذة الروحية تابعة للوصول العقل إلى الحقيقة بالضرورة ، وليست هي المقصودة في ذاتها ، وهذه وجهة فلسفية أرسطائية كما لا يخفى .

وخلاصة القول أن الفيلسوف ابن باجة مؤسس لمدرسة مغربية ذات ملامح خاصة ، وذات اتجاه عقلي غالب وهذا لا ينبغي أن تأخذ أيضا بالوحي فيما لا يصل إليه العقل وحده من مجال عالم الخيب ، كما لا ينبغي ملتصا بالفلسفة المشرقية وعلى رأسها الفارابي ، وقد زعم بعض الدارسين أن المدرسة المغربية في الفلسفة ليست لها صلة بالفلسفة المشرقية وإنما بدعة فلسفية مخالفة تماما ، وهو أمر مبالغ فيه في نظري ويحتاج إلى تفكير أدق ودراسة أشمل .

أد يرى صاحب هذه الفكرة أن نزعة المدرسة المشرقية (الفارابي) السيديوية نزعة عقلية صوفية متناقضة مع النزعة المغربية العقلية الواقعية ومتمايزة عنها تماما (1) ، نعم إذا نظرنا إلى قمة هذا الاتجاه التي تتمثل في ابن رشد وفي نقده لابن سينا والفارابي والخزالي ، وعدم أخذه بالفينس ، وفي أخذه بالنزعة العقلية الأرسطية ، بيد ولنا هذا ، ولكن لا ننسى أن ابن رشد شرح الجمهورية لأفلاطون وتأثر بها في مجال الفكر السياسي ، كما تأثر بها ابن باجة في كتابه " تدبير المتوحد " ، وذهب ابن رشد إلى أن الشريعة أو الوحي لا يتناقض مع العقل وإنما متفقان إذ لا يضاد الحق الحق ولا يناقضه ، وأن ما يقف عنده العقل تأتي به الشريعة ، كما ذهب إلى ذلك ابن طفيل في قصته الفلسفية ، التي شرح فيما أسرار الفلسفة المشرقية متأثرا بابن سينا .

(1) — محمد عابد الجابري ، " المدرسة الفلسفية في المغرب والاندلس مشروع قراءة جديدة " لفلسفة ابن رشد " ضمن أعمال ندوة ابن رشد ، جامعة محمد الخامس ، الدار البيضاء ص 124 .

ولكن بالرغم من هذا كله فإن الظروف التاريخية والاجتماعية في المغرب الاسلامي ، وخاصة الثورة الاجتماعية السياسية التي قام بها ابن تومرت (ت 524 هـ) جعلت المدرسة الفلسفية المغربية ذات نزعة عقلية لم تغلب عليها النزعة الصوفية ، على نحو ما نجد ما عند ابن سينا الذي هو قمة الفلسفة المشرقية على الاطلاق ، وان لم تتح له الفرصة لشرح لنا فلسفته المشرقية التي تقطع كل صلة بالفلسفة اليونانية ومنهجها الذي يمثله المنطق الصوري .

أما موقف ابن باجة من اخوان الصفاء فيبدو أنه موقف معارض أشد المعارضة اذا صحت الرسالة (1) التي وضح فيها موقفه منهم ، إذ أنه دافع عن أبي نصر الفارابي وردّ على من ينسب اليه القول بخناء النفس وعدم خلودها ، ومن ثم نفس سعادتهما في الآخرة ، وأن ذلك يؤدي الى القول بعدم وجود آخر سوى الوجود المحسوس ، وينسب هذا القول الى الفارابي في شرحه لكتاب الأخلاق لأرسطو ، وأشار اليه ابن طفيل في قصة حي ابن يقظان حينئذ نسب اليه أنه قال : " ثم وصف (ابونصر) في شرح كتاب الأخلاق شيئاً من أمر السعادة الانسانية وإنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار ، ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه : وكل ما يذكر خلاف هذا فهو هذيان وخرافات عجائز " وعارض أيضاً ابن طفيل هذا الرأي الذي ذهب اليه الفارابي ، واعتبره زلة عظيمة وعثرة كبيرة ، وهو متأكد من نسبة هذا الرأي الى الفارابي وكأنه ينقل من كتابه مباشرة ثم قال : " وهذا قد أياس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى وصيّر الفاضل والشرير في رتبة واحدة ، إذ جعل مصير الكل الى المدم ، وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبر (2) .

وأما ابن باجة فيلبي نسبة هذا الرأي الى الفارابي ، ويرى أنه رأى اخوان الصفاء الذين يصفهم بالضلال والخطأ فيقول : " وليس هذا قول أحد المتقدمين بل هو قول اخوان الصفا الضالين " (3) وصرح أيضاً بأن هذا كله باطل ومكذوب فيه على أبي نصر " (4) . وهذا الدفاع الحار عن الفارابي يبين لنا مدى ارتباط فلسفة ابن باجة بفلسفة الفارابي ومدى تأثيره به .

(1) — مخطوط اكسفورد ، ورقة 126 ب .

(2) — ابن طفيل ، حي ابن يقظان . . .

(3) — مخطوط اكسفورد ، ورقة 126 ب .

(4) — المصدر نفسه ، الورقة نفسها .

أما آثار ابن باجة في الفلسفة الغربية في المصور الوسطى فيستحق دراسة قائمة بذاتها ،
 وإنما يمكن القول بأن بعض مؤلفاته التي ترجمت الى اللغة العبرية تشير الى امكانية هذا
 التأثير ، ذلك انه قد ترجم جود ابن فيفس " رسالة الوداع " الى اللغة العبرية .
 وترجم موسى الديرولى في القرن الرابع عشر الميلادى قطعا من كتاب " تدبير المتوحد " الى
 اللغة العبرية أيضا (1) .

وعرفه اللاتين معرفة يدل عليها تحريف اسمه عندهم حيث أطلقوا عليه *Avicenna* ،
 وكان رجال الدين المسيحي في المصور الوسطى يقرأون اللغة العبرية ويدرسونها ، ومن
 الذين تأثروا به ألبرت الأكبر *Albert the Great* .
 ينقسم هذا البحث الى قسمين : يتناول القسم الأول دراسة آثار ابن باجة الفلسفية
 والحلمية ، وما وصلنا من مؤلفاته ، وما نشر منها وما لم ينشر ، أشربنا فيه الى الحناوين الأساسية
 في مخطوطة اكسفورد والاسكافوريال وبرلين وطشقند . وأشرنا الى ضياع مخطوط برلين الذى
 يعتبر أغلى مخطوط لا شتماله على رسائل طبية وغيرها لا يشتمل عليها مخطوط اكسفورد ومخطوط
 اسكافوريال ، الا أنه يمكن القول بأن بعض القطع في مخطوط اكسفورد يمكن الشك فيها كما
 بينا ذلك آنفا .

ثم تكلمنا عن الحياة الثقافية في عصر ابن باجة وخاصة الجانب الفلسفي والكلامي والصوفي .
 وضم هذا القسم الكلام على نظرية ابن باجة الاخلاقية التي غلبت عليها النزعة الرسولية .
 ثم نظرية المعرفة والاتصال وهي النظرية التي شغلت الفارابي وابن باجة وابن رشد .
 الذى شرح رسالة ابن باجة في هذا المجال .
 وبعد هذا جاء دور المنطق عند ابن باجة فتكلمنا فيه عن مؤلفاته في المنطق وحللنا
 كتاب العبارة ، وكتاب القياس من كتبه المنطقية .
 أما الطبيعيات فقد حللنا شرحه لكتاب الآثار العلوية ، وشرحه لكتاب الكون والفساد .
 ويتناول القسم الثاني تحقيق رسائل لابن باجة ، فبدأنا بالرسائل المتعلقة بنظرية

(1) - أنخل خبثالث بانسا ، تاريخ الفكر الأندلسي ، ترجمة حسين مؤنس ، النهضة المصرية ،
 القاهرة 1955 ، ص 337 .

المعرفة والنواحي النفسية .
وهي الرسائل التي أضيفت فيما يبد والى مجموعة اكسفورد في أغلبها رسالة
الفس الذزوعية ثم كتاب العبارة وكتاب القياس ، والآثار العلوية ، والكون والفساد .

ملحق التحقيق :

اعتمدنا على نسخة اكسفورد وهي النسخة الوحيدة التي بقيت لنا ، مع صحوة خطها ،
وهي الموجودة في مكتبة بودليانا تحت رقم 206 P.O. 206 وعنوانها مجموعة من كلام
الشيخ الامام العالم الكامل الفاضل الوزير أبي بكر محمد بن باجة الأندلسي رضي الله عنه
وتشتمل على 22 ورقة وحجم كل ورقة $3 \frac{1}{4} \times 7 \frac{1}{2}$ وعدد الاسطر 27 سطرا في الورقة
وتشتمل أحيانا على 32 سطرا .

أما النسخ الأخر فمجهول ونقل من خط الحسن بن محمد بن محمد بن محمد
بن النضر الذي نسخها بقوس بمصر الحليا في شهر الربيع الآخر سنة 547 هـ (1152 م)
وقد قابلها بالنسخة الأصلية التي كتبها ابن الامام تلميذ ابن باجة وقد قرأها على المؤلف
وأم قراءتها في 15 رمضان سنة 530 هـ (1135 م) قبل وفاة ابن باجة بثلاث سنوات .
وكان الامتصاص متوجها الى تحقيق النص واخراجه واضحا وأقرب ما يكون الى النص
الأصلي بالرغم من قدم النسخة ورداءتها والرتوبة التي أصابت أجزاء كثيرة منها وضياع بعض
الحروف وبعض العبارات ولم أوجه استمالي الى كثرة التعليقات التي أثقل بها النص دون
كبير جدوى للمتخصصين في الفلسفة .

أرجو أن أكون قد وفقت لثقل أخطائي في هذا العمل الدقيق الصعب على أمثالي
في بداية الطريق .

والحمد لله الموفق للصواب .

رسائل ابن باجة

رسائل ابن باجة

ترك الفيلسوف الأندلسي أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ (متوفى في ربيع الحمر 536 هـ - 1139 م) مؤلفات عديدة في مواضيع مختلفة في الفلسفة . طبع القليل منها ، وبقيت الرسائل الأخرى في مجموعة من المخطوطات منها :

— مخطوط برلين تحت رقم 566 في فهرسة الفهرست لمخطوطات برلين

الخريرية (ج 4 من 326 - 369) .

(1) لا يعرف من تفاصيل حياته إلا القليل ، فقد قضى صباه في مدينة سرقسطة ، وأخذ حظاً وافراً من الثقافة ، ولا يعرف عن أساتذته الذين درس عليهم وتأثر بهم ، ولا شك أنه أنهى دراسته في سرقسطة لأنه عندما انتقل إلى غرناطة كان أستاذاً في العربية والأدب ، وأعلن أنه يحرف اثني عشر علماً كما قص علينا ذلك جلال الدين السيوطي في بحثة الوعاة .

اتصل به أمير سرقسطة أبو بكر بن إبراهيم بن تيفلوبت المرابطي لما اشتهر به من قول الشعر ومعرفة الطب ، وقال ابن باجة شعراً كثيراً يمدح به الأمير أبا بكر مما أدى به إلى تولي منصب الوزارة ، ولكن ما لبث الفونسو الأول أن استولى على مدينة سرقسطة سنة 512 هـ - 1117 م ، فانتقل ابن باجة قبل الاحتلال بقليل متجهاً إلى بلنسية ، ثم إلى اشبيلية التي أقام بها وألف فيها عدداً من كتب المنطق ، واشتغل بالطب ، وبعد فترة فير متعددة سافر إلى غرناطة ومر منها إلى المغرب .

ويروى ابن الخطيب في الأمانة نقلًا عن الفتح بن خاقان أنه لما قصد المغرب اعتقله إبراهيم بن يوسف بن تاشفين أمير شاطبة قبل وصوله إلى المغرب ، وهذه الرواية مشكوك فيها لأنها صادرة عن أحد ملأسيه وأعدائه ، وأخيراً استقر به المقام في فاس ، وفي هذه المدينة حظى بالبرام المرابطيين واجلالهم ، ويقول القشطي في تاريخ الحكماء أن أبا بكر بن يحيى بن تاشفين من اتخذه وزيراً مدة عشرين سنة ، وهذه الرواية غير صحيحة لأن يحيى بن تاشفين وهو ابن أخ علي بن يوسف بن تاشفين قد فر من فاس سنة 521 هـ - 1107 م ، وقد خرج قبل وصول ابن باجة إلى فاس ، وسبب فراره هو ثورته التي قام بها بعد وفاة جده علي عمه يوسف بن تاشفين سنة 500 هـ - 1102 م ، وأن ابن باجة لم يعيش طويلاً ليشهد عشرين سنة في الوزارة .

وقد ضاع هذا المخطوط في أعقاب الحرب العالمية الثانية ، ويحترق كاملاً لما يشتمل على رسائل في الطب والطبيخيات نجد ما ناقصة في المخطوطات الأخرى ، ولظن أن أسد بن بلاثيوس قد صور هذا المخطوط لأنه اعتمد عليه في نشر بعض رسائله ، ولكننا لا نحرف مصير هذا المخطوط بعد وفاته .

— مجموعة الأسكوريال برقم 616 .

— المجموعة المحفوظة في مكتبة بود ليانا باكسفورد تحت رقم بوكوك 206 .

— ومشر هذا الرحمن بدوى على ثلاث رسائل لابن باجة في مخطوط طشقند

رقم 2335 .

وقد أعتنى بعض الباحثين بآثار ابن باجة ونشروا بعض رسائله ، ومن الذين

بحثوها إلى الوجود هم على التوالي : أسمن بلاثيوس ، والدكتور محمد بن غسيل المصموي ، الأستاذ بجامعة دكة . . باكستان الشرقية ، والمستشرق مسترد بلوب ، والدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، ومصر فروخ ، وعبد الرحمن بدوى ، وما جسد فخرى .

ومن الرسائل التي نشرت :

(1) رسالة في الاسباب :

نشرها أسمن بلاثيوس في مجلة الأندلس ، المجلد 10 من سنة 1940 :

المقدمة مسن ص 255 إلى ص 265

النص العربي من ص 266 إلى ص 273

الترجمة الاسبانية من ص 279 إلى ص 289 .

وقد اعتمد المحقق على مخطوط برلين رقم 5060 ومخطوط أكسفورد رقم 206 .

(2) رسالة إتصال العقل بالإنسان :

نشرها أسمن بلاثيوس في مجلة الأندلس ، المجلد السابع سنة 1942 .

المقدمة مسن ص 1 إلى ص 8

النص العربي مسن ص 9 إلى ص 23

الترجمة الاسبانية من ص 24 إلى ص 47 .

وطبعتها الدكتور أحمد فؤاد الأعرابي ضمن مجموعة عناونها " تلخيص كتاب
الفن لابن رشد " ، القاهرة سنة 1950 .
ونشرها ماجد فخري ضمن مجموعة " رسائل ابن باجة الالهية " ، دار النهار
للنشر ، بيروت 1963 ، من ص 155 الى ص 173 .

(3) رسالة السوداع :

نشرها أسين بلاثيوس في مجلة الأندلس المجلد الثامن سنة 1943 :
المقدمة من ص 1 الى ص 14
النص العربي من ص 15 الى ص 40
الترجمة الاسبانية من ص 41 الى ص 37
والنص العربي يوجد كاملا في مخطوط برلين من ورقة 297 الى 209 ب .
أما في مخطوطة اكسفورد فتتضمن الأوراق السبع الأولى من الرسالة ، وباقها
يوجد في ورقة 217 أ — 222 ب ، ولذا اعتمد أسين بلاثيوس على مخطوط برلين .
ونشرها أيضا ماجد فخري ضمن كتابه " رسائل ابن باجة الالهية " ، دار
النهار للنشر ، بيروت 1963 من ص 113 الى ص 152 .

(4) تذييل المصنف :

نشره أسين بلاثيوس ضمن مطبوعات المجلس الأعلى للأبحاث العلمية لمعهد
ميغيل أسين بلاثيوس المشتركة بين مدينة مدريد وغرناطة .
المقدمة من ص 3 الى ص 18
تلخيص الرسالة من ص 19 الى ص 31
الترجمة الاسبانية من ص 33 الى ص 125 .
النص العربي بترقيم خاص من ص 3 الى ص 87 .
وظهرت هذه الرسالة بعد موت أسين بلاثيوس سنة 1946 ، ونشرها د لوب
سنة 1945 مع ترجمة انجليزية في جريدة " الجمعية الملكية الآسيوية " من
ص 61 الى ص 31 . in journal of Royal Asiatic Society .

وترجم موسى السبرولي قطعاً من هذه الرسالة في القرن الرابع عشر
الميلادي ، وجعلها في نهاية تحليقه على ابن طفيل .

ونشر الدكتور عمر فروخ المقالة الأولى من تدبير المتنوع معتمداً على الصورة
الموجودة في الخزنة التيمورية بدار الكتب بالقاهرة سنة 1945 .

(5) كتاب النفس :

نشره الدكتور محمد حسن المصري ضمن (مطبوعات المجمع العلمي العربي
بدمشق) سنة 1379 هـ - 1960 م . ونشر النص من ص 19 إلى ص 142 وعلق
عليه بتأريقات ، واعتمد في نشرته على مخطوط أكسفورد ، وعنوان هذه المجموعة
المغلوبة هو " مجموعة من كلام الشيخ الامام العالم الكامل الفاضل الوزير أبي
بكر محمد بن باجة الأندلسي رضي الله عنه " . ويقع كتاب النفس في هذه المجموعة
في 26 ورقة ، من ورقة 138 ب إلى ورقة 165 أ .

(6) في الخاتمة الاسلامية :

نشرها الدكتور ماجد فخري مع مجموعة " رسائل ابن باجة الالهية " ، دار
النهار للنشر ، بيروت ، لبنان 1968 من ص 97 إلى ص 104 .

ونشر لأول مرة عن مخطوط أكسفورد الرسائل التالية :

— قول له يتلو رسالة الوداع ، من ص 145 إلى ص 152 .

— في الأمور التي يمكن بها الوقوف على الحقل الفصالح ، من ص 157 إلى ص 169 .

(7) شرح السماع الطبيعي لرسائله :

نشرها ماجد فخري ، دار النهار للنشر ، بيروت 1973 .

ونشر عبد الرحمن بدوي ثلاث رسائل معتمداً على مخطوط دلتند :

— في المتحرك ، من ص 315 ب إلى ص 316 أ .

— في الوحدة والواحد ، من ص 316 أ إلى ص 317 أ .

— في القوة النزوعية ، من ص 343 ب إلى ص 347 أ .

في مجلة معهد الدراسات الاسلامية بدمريد 1970 ، المجلد 15 من ص 7 إلى 54 .

مخطوطة الكسفيورد :

يجمع هذه المجموعة تلميذ ابن باجة ، وهو الوزير أبو الحسن علي بن عبد
الحزير بن الامام الذي قال عنه ابن أبي أصيبعة " عيون الأبناء في طبقات الأطباء " .
ج 2 ص 63 ، (كان هذا أبو الحسن علي بن الامام من غرناطة ، وكان كاتباً فاضلاً
متميزاً في العلوم ، وصاحباً بكر بن باجة مدة ، واشتغل عليه ، وسافر أبو الحسن
علي بن الامام من الضرب ، وتوفي بقوص " وذلك بعد سنة 547 هـ .

وبقى من الرسائل التي لم تنشر من هذا المخطوط :

- 1 - قوله في شرح " الآثار الحلوية " .
- 2 - من قواه في " الكون والفساد " .
- 3 - من قوله على بعض مقالات كتاب " الحيوان " .
- 4 - من كلامه في ماهية الشوق الطبيعي .
- 5 - كلامه ، بحث به لأبي جعفر يوسف بن حسداني .
- 6 - ومن كلامه في ابانة فضل عبد الرحمن بن سيد المهندس .
- 7 - من كلامه في نظم آخر .
- 8 - المقول في الصور الروحانية .
- 9 - من قوله هـ في الفرض (1) .
- 10 - من الأقاويل المنسوبة اليه .
- 11 - من قوله في صدر ايسافوجي .
- 12 - من كلامه في لوائح المقولات .
- 13 - من قواه على كتاب الحبارة .
- 14 - كلامه في القياس .
- 15 - كلامه في البرهان .
- 16 - وكتب الى أبي الحسن بن الامام .
- 17 - كلامه في الألفاظ .

(1) كذا ويمكن أن تقرأ " الفرض " .

18 - كلامه في

19 - قسم من رسالة الوداع .

مخطوط برلين : رقم 5060 ، شهرية ألفرت ج 4 ص 396 - 399 ، ويحتوى
على الرسائل التالية :

1 - شرح كتاب السماع الطبيعى .

2 - قوله في الاسطقسات .

3 - في المزاج .

4 - في الفرسول .

5 - في الأدوية المفردة .

6 - المقالة في الحميا .

7 - المذون والفساد .

8 - الآثار الملوية .

9 - في الملبيات .

10 - كتاب المعيسوان .

11 - عن معاني كتاب الحيوان .

12 - في المدغمس .

13 - رسالة اتصال العقل بالانسان .

14 - في الدوام فهو ما يتعلق بالانسان في الحق .

15 - في الخضر .

16 - في الوحدة والواحد .

17 - في الفحص من القوة الخرومية .

18 - رسالة الوداع .

19 - قول يتلو رسالة الوداع .

20 - في المهيمنة .

21 - . في فلون شتى .

22 - مقالة الاسكندر في الرد على من يقول ان الابصار يكون بالاشعاعات .

23 - . مقالة الاسكندر في اللون وأى شيء هو على رأى أرسطو .

مخطوط الإسكوريال : رقم 612 .

1 - تحاليق على كتاب أبى نصر الفارابى في المدخل والفصول في ايساغوجي .

2 - تحاليق على كتاب بارى أرميناس للفارابى .

3 - كلام على أول الهرمان .

4 - كتاب الهرمان .

5 - تحاليق على كتاب المقولات لأبى نصر .

أصناف رسائل ابن باجة :

يمكن أن تصنف دراسات ابن باجة اعتمادا على المخطوطات التي تتضمن

رسائله الى قسمين : دراسات فلسفية وأخرى علمية .

أولا - تتناول الدراسات الفلسفية :

أ - شرح بعض رسائل أرسطو : فقد اهتم فيلسوفنا بدراسات أرسطو - و

العلمية والفلسفية والكب على تعليمها وشرح بعضها ، منها شرحه لكتاب السماع

الطبيعي ، الآثار العلوية ، كتاب الكون والفساد ، كتاب العبارة ، وقوله على بعض

المقالات الأخيرة من كتاب الحيوان وكتاب النبات لأرسطو .

وعرض آراء بعض الشراح اليونانيين ، منهم الاسكندر الافروديسي في الرد على

من يقول ان الابصار يكون بالاشعاعات ، وفي اللون وأى شيء هو على رأى أرسطو .

ب - بحوث ودراست خاصة بابن باجة ، يعرض فيها أفكاره ونظرياته أمام

المفاهيم الفلسفية المختلفة ، منها كلامه في النفس ، وكلامه في تدبير المتوحد ، وقوله

في الحيوان الروعالية ، وفي النهاية الانسانية ، واتصال العقل بالإنسان ، والأمور

التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعال .

جـ - تصاليف على كتاب أبي نصر الفارابي في المدخل والفصول من ايساغوجي
ويشتهر المصنف الثاني أحد الفلاسفة الذين تأثر بهم ابن باجة خاصة في الدراسات
الملطقية .

د - رسائل بحثها الى بعض أدباء قائه المعاصرين له يبين فيها رأيه في بعض
المجالات الفلسفية ، ومنها رسالة الوداع التي بحثها الى الوزير الامام علي بن عبد
العزيز (١) ، أحد المقربين اليه وأحد تلامذته ، ومن كلامه بحث به لأبي جعفر
يوسف بن حسداي (2) ، ومن كلامه في ابالة فضل عبد الرحمن بن سيد المهندس (3) .

ثانياً - الدراسات العلمية :

أ - اشتغل ابن باجة بالطب ، وعاصر عائلة بني زهر التي تشتهر أكبر أسرة
طبية في الأندلس ، وتقدم في هذا الميدان حتى حسده الأطباء على ذلك . وتذكر
بعض المصادر أن حياة ابن باجة انتهت على يد أحد منافسيه من الأطباء ، وهو
أبو مروان عبد الملك بن أبي الحلاء بن زهر ، ت 557 هـ .

وترك ابن باجة مؤلفات طبية منها :

- في الأدوية المفردة ، وتعتبر هذه الرسالة اجابة لما سئل منه " ما غرض
المصنعة المأذلة في الأدوية المفردة ؟ وهل الذي أدرك جالينوس منها هو الغاية
بالاضافة الى الصناعة ، أم هو غاية بالاضافة اليه ؟ " .

- المقالة في الحميا وأنواعها .

- كنز في المزاج وأصنافه .

- في الفصول ، ويقصد في هذا القول شرح ما أثبتته بقراط الطبيب في كتابه المسمى
بالفصول .

(1) توفي بقون بمصر بعد سنة 547 هـ .

(2) يوسف بن أحمد بن حسداي طبيب أندلسي يهودي وانتقل من الأندلس الى
مصر ولم مدة كتب في الطب والمصطلق أغلبها شروح على بقراط وجالينوس ، ومن
ولا يعرف تاريخ وفاته .

(3) لا يعرف عن حياته شيئاً فيما أطلعت عليه من المصادر .

ب — بحوث في الهندسة والفلك ، حيث وضع كتابه " في الهيئة " .
ج — دراسات في الطبيعة ، وشرح رسالة في الخرز ، وقوله في الاسطقسات .

* * *

تصنيف العلوم الفلسفية عند ابن باجة

يُعرف ابن باجة الفلسفة بأنها " الصنعة المشتملة على الموجودات من حيث تعلم يقينياً " (١) .

واعتبرها من الصنائع القياسية التي تستعمل القياس في البحث ، وتنقسم الفلسفة في نظره بحسب أقسام الموجودات أو الموضوعات التي تعالجها " فملها العلم الالهي وملها العلم الطبيعي ويُعرف العلم الطبيعي بأنه " صناعة نظرية يحصل بها العلم اليقيني في الأجسام الطبيعية وفي الأعراض الذاتية " (٢) .
ومن أقسام الفلسفة ، العلم الارادي أو العلم المدني " وهو يشتمل على الموجودات الكائنة بإرادة الانسان واختياره وهي الفضائل والوراثات " (٣) .
ومن أقسام الفلسفة " التصاليم " وتشتمل على الموجودات المنترعة من المواد .

1 — علم الحدود ، وموضوعه النذر في خواص الأعداد ولواحقها .

2 — علم الهندسة ، وموضوعه الخط والمنطق والجسم المطلق .

3 — علم المناظر ، وموضوعه الخط والمنطق والجسم باعتبار ما منظره .

4 — علم النجوم ، وموضوعه كمية حركات الأجسام السماوية وهيئاتها وأبعادها .

5 — علم الموسيقى ، وموضوعه الأسمان ونسبها الرياضية والنسبها وتناغمها

وما يلحقها .

6 — علم الأثقال ، ويبحث في الأجسام وينقلها من مكان إلى مكان وتقديرها والتقدير بها .

7 — علم الحيل ، ويقصد منه وضع حيل عديدة كالجر والمقابلة ، وحيل هندسية

لا تامة براهين رياضية .

(١) تعاليف على كتاب أبي نصر الفارابي ، المسمى بآيساغوجي ، مخطوط الاسكوريال ، ورقة 6 ب .

(٢) نفس المرجع ، ورقة 6 ب .

(٣) نفس المرجع ، ورقة 6 ب .

٢٨٤٠٧٦

ويرى أن المطلق قسم من أقسام الفلسفة وليس مجرد مدخل لها ، كما أنه اعتبرها آلة في ادراك الصواب والحق في الموجودات عند النظر فيها ، فقال :
 " فلما كانت كذلك جعلها قوم الفلسفة لا جزءا لها ، ومن حيث تلك اللواحق
 موجودات وعلمها علم نوع من الموجودات جعلها قوم جزءا من الفلسفة ، والأمر أن
 الموجودات فيها ، ولذلك صارت الفلسفة اسما يشتمل على العلم الإلهي والطبيعي
 والارادي والتعاليم " (1) .

وتقسم المطلق كما فعل الفارابي الى :

- 1 - برهان ، وهو القوانين التي يتوصل بها الى ادراك العلم اليقيني .
 - 2 - جدل ، صناعة يستعمل فيها الاثبات والابطال بالطرق المشهورة .
 وغاية ما تصل اليه هذه الصناعة أنها تصطي مجرد الظن القوي وهي طريقة
 يرتاض بها صاحبها في ابطال قضايا واثباتها ، وكل القوانين التي تؤدي الى
 هذا تسمى صناعة الجدل .
 - 3 - السوسدائية ، وهي صناعة يموه ويغالط بها ويصور الحق ملها بصورة الباطل ،
 والباطل بصورة الحق ، وغايتها المناوئة في الحقائق ، وتهريب الناس عنها .
 - 4 - الخطابة ، صناعة تستعمل في البحث عن الطرق المقبولة في بادئ الرأي وغاية
 ما تصل اليه هذه الصناعة أحداث السكون في النفس واقتناعها بشي * ، ويرى
 أنها مهنة تستعمل لمخاطبة الجمهور وتعليمه ، والتدبير فيه يجعله يصدق
 بالأشياء التي لا يستطيع على أن يصدق بها عن طريق البراهين العلمية .
 - 5 - الشعر ، صناعة تستعمل الخيال والمحاكاة للأشياء بأمثال وصور لها ، وتعتمد
 على تشبيه الشيء بمثاله وتستعمل في تعليم عامة الناس .
- وسمى ابن باجة هذه الصنائح كلها بالصنائح القياسية ، والفلسفة تستعمل هذه
 الصناعة للاستباط والاستدلال والنهاية من هذه الصنائح القياسية ليست هي العمل .
 وأما الصنائح العملية فالخاية منها عمل من الأعمال وذلك كالطب والفلاحة ، وهو
 يشبه في هذه التقسيمات للفلسفة والمطلق تقسيم الفارابي في كتبه المنطقية .
- (1) تصاليق على كتاب أبي نصر الفارابي المسمى بـ"بايساغوجي" ، مخطوط الاسكوريال ، ورقة 7 أ .

الحياة الثقافية في عصره

الحياة الثقافية في عصر ابن باجة

عاصر ابن باجة دولة المرابطين عندما استولت على الأندلس ، وبحرف هؤلاء بألسهم جماعة سلفية على مذهب أهل السنة والجماعة ، ينتمسون بمذهب مالك بن أنس ، ويرفضون المتكلمين وعلم الكلام ، وينفرون من الرأي والتأويل والخوض في مسائل التوحيد ، ويرون الاقتداء بالسلف في قبول النصوص على غلتها ، وإقرار المتشابهات كما جاءت والإيمان بها كما هي .

وفي هذه الفترة التاريخية تبنى المغرب الاسلامي المذهب المالكي كمذهب رسمي في الفقه .

يقول المقدسي : " أما في الأندلس فمذهب مالك وقراءة تاج ، وبحرف هؤلاء لا بحرف إلا كتاب الله وموطأ مالك ، فمن ظهروا على حنفي أو شافعي دعووه ، وإن عثروا على محترلي أو شيعي ودعوهما رما قتلوه " (1) .

وكان السبب في غلق باب الاجتهاد أن مجموعة من الفقهاء كانوا يتبعون مناصب وزارية هامة ، فكانت الحياة الاجتماعية تخضع لمراقبتهم ، وكانهم يحاولون أن يحافظوا بهذا على مراكزهم ، ودافعوا ضد ظهور أفكار متطرفة وتيارات متناقضة ، وبهذا كانت مشكلة حرية الرأي مطروحة في المجتمع الأندلسي ، وكان اتجاه المفكرين يسير حذو الاتجاه السياسي .

وكان العامل الثاني الذي لم يساعد على ازدهار الفلسفة في الأندلس هو أن المرابطين كان مهمهم الفتح والحرب والتحصن لحقيدتهم ، فلم يفكروا في هذه الفترة أنهم في حاجة الى نوع من البحث الفلسفي ، وبعد أن تم استيلائهم على الأندلس وانتشار الدولة المرابطية لم يكن الاستقرار سهلاً بعد الصراع البسذي عاشه ملوك الطوائف ، فكان لابد من فترة طويلة لاسترجاع الطمأنينة الى النفوس بعد الضرر ، والقوة الى القلوب بعد الانهك الشديد .

(1) المقدسي ، أحسن التقاسيم ، ص 236 .

فكان فقهاء المالكية يتهمون بالالحاد كل من يشتغل بعلوم الأوائسل ،
ويحرضون الناس على تجلب هؤلاء ، وقد اتهموا فلاسفة كثيرين بالالحاد ،
ولا تنشر هذه الظاهرة يمكن أن نعلم بسهولة كيف كان المشتغلون بهذه
الصناعة يسدلون ستارا على علومهم الفلسفية بعلوم من العلوم الأخرى التي تنال
حظا شي المحبر الذي يعيشون فيه لكي يحافظوا على سمعتهم واستقرارهم ،
وهكذا تسربت الفلسفة إلى الأندلس تحت ستار علوم مختلفة رغم التشديدات
الموضوعة ومحاولة معارضة هذا العلم بأسلحة شتى وعنفوة ، وخادمة الفلسفة
التطبيقي كالطب والفلك ، وتحت ستار الزهد والتصوف ، وباسم الآيات قرآنية ، لأن
المجتمع الإسلامي في عهد المرابطين كان يحتاج إلى العلوم العملية كالفقه
الذي لا غنى عنه في علاقات الناس ومعاملاتهم اليومية ، وكالطب لمد آراء أمراضهم ،
والفلك لمعرفة القبلة وأوقات الصلاة ، والحساب لمعرفة الحقوق الشرعية
في الموارث .

ثم جاءت مرحلة النظر في العقائد وهي الفترة التي ظهر فيها الصراع
الذي عاشه أغلب الفلاسفة المسلمين حين حاولوا النظر في هذا العلم ،
وأمام هذه المواجهة الحادة لهذا الميدان من المعرفة لم يكتب للفلاسفة
أن تنتشر انتشارا كبيرا ، فكان الذين تأثروا بنظرياتها فئة قليلة في كل أنحاء
الأندلس ، وكان خصومهم الفقهاء كثرة في كل طرف من أطراف البلاد يحملون
الحكام على معارضة هؤلاء المفكرين المتبرزين ، والجمهور يخبر على مختلفه أي جديد
في الفكر ، ومخالفة في العقيدة ، ومواجهة كل المعتقدات والآراء التي تنسب إلى
مذهب خاص لا سيما الفلسفة التي تعتبر دخيلة على الفكر الإسلامي .

ولهذا لم يشتغل بالفلسفة إلا أفراد قليلون أعجبوا بهذا اللون من المعرفة
قد رسوما ، وكانت بحوثهم ودراستهم ومصنفاتهم يحيطها الكتمان خوفا على
حياتهم من اضطهاد الأمراء والفقهاء وشعاعات الجمهور ، فالذي يظهر بشكرة
تنسب إلى الفلسفة أو يدعو إليها يخرج عن عرف الجمهور ويصبح في بلاء عظيم ،

ويسبوه إلى الزندقة بسبب اعتكافه على هذا العلم ، فكان لا يظهر شيئاً مما يصفه إلا بحذر شديد " وهو علم مقنن بالأندلس لا يستطيع مهاجمه إظهاره لذلك تخشى تصانيفه " (1) .

وهكذا قامت الدولة المرابطية على الحقيقة السلفية ، واحتفظت على هذا الطابع الديني معظم وجودها ، وخاصة في عهد يوسف بن تاشفين (ت 543 هـ - 1156م) الذي لم يطمئن على تصرفاته إلا باستفتاء الفقهاء في ذلك ، وتذكر معظم الروايات تعظيم يوسف بن تاشفين للعلماء والفقهاء ، والرجوع إليهم والأخذ بأرائهم وفتاويهم (2) ، واللجوء إليهم في أخطر الأمور واستشارته إياهم في جميع المسائل السياسية والدينية ، ولم يكن يفتارى فقهاء المنسوب والأندلس ، بل لجأ إلى فقهاء المشرق ، وحصل على آراء أعلام مثل أبي حامد الغزالي الفيلسوف وأبي بكر الطرطوشي . (3)

وفي بداية سنة 503 هـ - 1109م وقع في قرطبة حادث كبير وهو إحراق كتاب " أحياء علوم الدين " للإمام أبي حامد الغزالي حيث اشتد نفوذ الفقهاء ، وسيطروا على الدولة ، وكان الفقهاء عندئذ يؤثرون علم الفروع وعلم الحسابات والمصاملات ، ويهتمون علم الأصول " أو أصول الدين ، وكان لا يعزى لدى أمير المسلمين إلا من برع في علم الفروع . (4)

وفي عهد علي بن يوسف بن تاشفين (ت 543 هـ) لم يتغير هذا الاتجاه ، فاستمر عليه ، ويحدثنا في ذلك المراكشي عبد الواحد : " كان علي بن يوسف حسن السيرة ، اشتد إيمانه لأهلي الفقه والدين ، ولا يقنع أمراً في جميع مملكته ، دون مشاورة الفقهاء ، فبأن الفقهاء في أيامه مبلغاً عظيماً ، لم يلبثوا مثله فسي الصدر الأول من فتح الأندلس ، ولم يزل الفقهاء على ذلك وأمر المسلمين راجعة إليهم ، وأحكامهم صغبرها وكبرها موقوفة عليهم ، طول مدة خلافته " (5) .

(1) تذييل ابن سعيد على جوارب ابن خزم ، فضائل الأندلس وأهلها ، ص 27 .

(2) ابن عذاري ، الجلل الموشية ، ص 53 .

(3) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ج 2 ، ص 433 .

(4) المراكشي ، المصجب ، ص 95 ، 96 .

(5) المرجع نفسه ، ص 96 .

هذا حال خلفاء الدولة المرابطية ، أما بالنسبة للجمهور فقد اعتكفوا الحقيقة الإسلامية وتصوروها تصورا اجماليا سلفيا دون تحقق في المنظر والامكان في التأمل لبساطة هذه الحقيقة ووضوحها ، وكانت طريقة السلف ، هي ادراك الحقائق على أنها حقيقة أخلاقية قلبية لا تحتاج في اقتناعها للحقل الى دليل ، ولا في ارضائها للوجدان لتأكيد خارجي عليها ، فهي تحمل في ذاتها برهانها ، وهي البينة في نفسها ، غنية عن كل ما عداها من أدلة وبراهين ، تذهب فسي صفائها ووضوحها لتؤكد محاليتها في النفس ، وتثبت سموها وعظمتها للحقل . وتمثل هذه التيارات الفكرية والمذاهب الفقهية التي طبعت النظام المرابطي الجو الثقافي الذي عاش فيه ابن باجة .

ومما يدعو الى التأمل هو أن الحكم المرابطي قد عطل بقدر عظمته للدراسات الفقهية الحركة الفكرية في الأندلس ، ولم يساعد لها على الانتشار والتوسع ، خاصة اذا تبين لنا أنه وضعت عراقيل أمام تشجيع الدراسات الكلامية والفلسفية ، ومحاولة توجيهها الى وجهات خاصة ، وان كان يصعب علينا تقدير هذا الأثر فإنه يمكن أن نقول ان هذه الدراسات كانت نتيجة لما سبقها من الدراسات التي هي هذا الميدان .

علم الكلام :

رغم المعارضة الشديدة لظهور التفكير العلمي التي قام بها الفقهاء في عصر ابن باجة ، وخاصة علم الكلام والتصوف والفلسفة ، فقد ظهر بعض المتكلمين المشهورين ، نذكر منهم العالم أبو بكر بن العربي المصايري الأشبيلي (ت 543 هـ) . سجل ملامح الباطنية وظواهرها الحقائقية والتاريخية في كتابه " الحواصم من القواصم " وبين فيه الصراع الحقائقى والسياسي في ذلك العصر الذي أخذت فيه الحضارة الإسلامية طريقها الى الضعف بما نشب في صميم أوصالها من تنازع ، وبما أصاب ميقاتها الحقائقية والاجتماعية والسياسية من تشتت وتزاج .

الآن أبو بكر بن الصري استفاد من ذلك التراث الذي تمثله مسنده الحضارة ، ولقى أكابر العلماء والمفكرين ، وتعلم عليهم ، وناظرهم ، وكان في كل ذلك متسما بالجرأة الأدبية والمقرة النفسية والمصبر الجميل في تحصيل العلم ، وطلب المعرفة ، وتجشم مشقة الشتر في سبيل تحقيق هدفه من رحلاته العلمية المضنية .

ويذكر أبو بكر بن الصري كيف فشحت الباطنية في خراسان منذ وفاة الملك أبي الفتح وقتل الباطنية نظام الملك وزيره ، وأن وزير خاتون الملقب بتاج الملك كان باطليا ، وخرجت الباطنية الى قلعة أصبهان وفزعت الى الجبال في همدان ، ودعوا الناس الى الجدل والمناظرة ، وبسبب ذلك أرسل الخليفة النضر المني فصف له كتابا في الرد على الباطنية سماه " حجة الحق " باللغة الفارسية وكتاب " فضائل الباطنية وفضائل المستظهرية " وناظرهم أهل السنة ، فسنزل أكثرهم عن محافلهم إلا طائفة منهم ، إلا أنها لم تلبث أن تشتت في مختلف البلاد ، وألقي القبض على جماعة منهم ببغداد ، وحوكموا على مقتضى مذهب مالك بأن لا تقبل توبة من تاب منهم ، بعد أن اختلف الفقهاء في ذلك ، وكان قاضي همدان باطليا ، وكان اذا سمح بسأي طلب من أحد الباطنية رفعه للقضاء . فاذا رفع اليه ودخل المحكمة أمر بقتله ورمى به في مضواة ، وشاعت الخيلة ، حتى أمر خطيب أصبهان بقتلهم حين قام خطيبا على المنبر وسل سيفه ودعا الناس استئصال شائقتهم ، فأخذ الناس في قتلهم فلم يبق بأصبهان في ذلك اليوم أحد إلا من كان قد أغشى أمره عن الناس . (1)

وظهر في المزيّة المحدث الشقيه أبو الحباس أحمد بن عبد الرحمن بن محمد (ت 549 هـ / 1154 م) ، الذي تقدم في علم الكلام ، وكان كاتباً بليغاً وشاعراً محسناً ، استنداه أبو عبد الله بن سون قاضي مراكش المرابطي الى كتابته ، فلما صرف عن القضاء ، تولى أبو الحباس خطبة الامامة واستمر بها ، ثم تولى قضاء اشبيلية ، (1) أبو بكر بن الصري ، المصراع من القواصم ، تحقيق عبد الحميد بن باديس ، المطبعة الجزائرية الاسلامية ، 1926 ، ص 59 — 62 .

وهذا تصرفه : علي ابن طفيل وتوثقت الصلة بينهما ، وكتب أبو العباس كتاب " أنوار الأفكار فيمن دخل جزيرة الأندلس من الزهاد " . (1)
 ومنهم أحمد بن عبد الملك بن محمد بن إبراهيم الأنصاري ، ويصرف بأبسن أبي مروان ، من أهل اشبيلية ، كان عاظاً متقلاً ، وفقهاً ظاهري المذهب على طريقة ابن حزم القرطبي ، وله مؤلف في الحديث عنوانه " المنتخب للمتنقى " جمع فيه ما اختلف في أمهات المسندات من نوازل الشرح ، توفي سنة 545 هـ / 1154 م (2) .

التصوف :

أما التصوف فكان مركزه الأساسي المربة عاصمة الفكر الصوفي في أسبانيا ، وقد ظهر فيها العباس بن الصريف ، وكان مذهبه الصوفي يستند إلى الحكمة الإلهية التي وجدت من قبل في مذهب ابن مسرة . من تصانيفه كتاب " الكواكب " و " ضياء الأروايات " وقد استند عاه أمير المسلمين علي بن يوسف من بلد المرسية إلى مراكش عندما بلغه أنه إمام بركة دينية صوفية ، ومن أقطابهم ، مات في مراكش سنة 556 هـ / 1141 م .
 بين في كتابه " محاسن المجالس " معاني بعض المصطلحات الصوفية الفلسفية فقال " فالإرادة والتوبة والزهد والتوكل والصبر والحنن والخوف والرجاء والشكر والمحبة والشوق والأس هي منازل أهل الشرح السائرين إلى عين الحقيقة ، المرادة إلى هذه الخاية وهو المنظار إلى الله تعالى " . (3)
 وهو يفت أن المعرفة على لسان العلماء هي العلم فكل علم معرفة ، وكل معرفة علم ، عرف الحق كل عالم بالله تعالى فكل عالم عارف ، وكل عارف عالم ، وعلم هؤلاء

(1) عبد الله عنان ، تاريخ المرابطيين والموحدين ، القاهرة ، ص 457 .

(2) ابن الأبار ، التكملة ، ج 1 رقم 152 .

(3) ابن الصريف ، محاسن المجالس ، نشره أسمن بلاثيوس ، باريس جوتاز ، 1933 ،

القوم الممونة صفته الله سبحانه وتعالى بأسمائه وصفاته ، ثم صدق الله تعالى شي .
معاملاته ، ثم تلقى عن أخلاقه الرديئة وآفاته . ثم طال بالباب وقوفه ه ، ودام
بالقلب اعتكافه ، فحظي من الله تعالى في جميع أحواله على إقباله ، ولم يخطر
بقلبه خياطريد هو إلى غيره . (١)

ومع ابن العربي أن الحكمة عند الفلاسفة لا تخالف الحقيقة ، بل هي ضرورة تجاوز
الشريعة إلى الحقيقة إذا أراد الإنسان أن ينتقل من مرحلة اللسان الصايد إلى
مرحلة اللسان الصارف ، أي المعارف بالله ، وإذا أراد حقا أن لا يظل محجوبا
عن الحق بقيود الظاهر ، فالمتصوفة رجال معرفة قائمة على الذوق ، وتعتمد على
ملكة القلب أو السر ، وتجريد النفس من جميع الشهوات والرغبات البدنية ، وتمثل
التوبة المرحلة الأولى للرقى في محراج الحياة الروحية الذي يجذب به شوق ملوح
لحو الله وشهود عو إلى شهود الله والفناء فيه .

وقام تلاميذ أبي الصبان بنشر هذه الآراء ومنهم أبو بكر الطوركي في غرناطة ،
وابن برجان الذي نفي إلى مراكش مع ابن العربي لما يوجد في أفكارهما من
آراء فلسفية .

وتشرق بعد ذلك تلامذته ورحل بعضهم مثل ابن قسي الذي قصد الفاراب
جنوب البرتغال ، واجتمع أتباعهم على شكل فرق دينية ، فبقى ابن قسي إماما على
جماعة تلياة عشر سنوات ، وتوفي 546 هـ / 1165 م .

وذاهر من المتصوفة والبريد بن محمد بن يوسف بن سعادة من أهل مرسية ،
وسكن شاطبة ، برع في الفقه والحديث وأخذ عن أبي بكر بن الصري وغيره . شغف
بالتصوف وكان حافضا متقدا ، توفي مصروفا عن القضاء في آخر سنة 565 هـ . (2)

(1) الرسالة القشيرية ، طبعة الحلبي ، ص 166 .

(2) ابن الأبار ، التكملة ، رقم 2390 .

ومن علماء المتصوفة في شرق الأندلس أحمد بن محمد بن سفيان المخزومي
 درس الأدب ونظم الشعر ، ثم مان إلى التصوف والزهد ، وكان يعرف بالحابد .
 والمتصوف في عهد المرابطين ، له علاقة بالزهاد والمتعبدون الذين
 شغلوا أنفسهم بعلوم الآخرة القائمة على معرفة الله والخوف منه ، وتركوا جانباً علم
 الفتاوى والأحكام والأقضية لأنه من علوم الدنيا . (1)
 وهذا لم يلبساً بين المتصوفة والفقهاء أي نزاع لأن المتصوفة أنفسهم
 اشتغلوا بعلوم الشريعة والحديث .

الفلسفية :

لم تدخل الفلسفة إلى الأندلس ظاهرة بوجه مسفر ، وإنما رُغدت عليه غسي
 صلبة العلوم التطبيقية ، وتسربت لآراء الفلسفة من المشرق إلى الأندلس
 في العصر الأموي .

ويحدثنا ابن طفيل في مقدمة رسالته حي بن يقظان أن الحركة الفلسفية
 ابتدأت بالرياضيات ثم تدرجت إلى المطلق وتوجهت بالفلسفة الإلهية أو
 الميتافيزيقا (2) ، ومن الكتب الفلسفية التي وصلت إلى الأندلس كتب الفارابي وابن
 سينا والخزالي ، ورسائل اخوان المشائ التي أتت بها الكرمانى الرياضى الطبيب
 سنة 1066 م .

ولم يشتغل بالفلسفة إلا أفراد قليلون أعجبروا بهذا اللون من المعرفة ،
 فدروها ، وكانت بحوثهم ودراستهم ومصنفاتهم يحيطها الكتمان خوفاً على
 حياتهم من اضطهاد الخلفاء وشعاعات الجمهور ، فالذى يجهر بفكرة تنسب إلى
 الفلسفة أو يدعو إليها يخرج عن عرف الجمهور ويصبح في بلاء عظيم وينسبونه إلى
 الزندقة بسبب اعتكافه على هذا الشأن ، فكان لا يظهر شيئاً مما يكتب .

- (1) يحيى عويدي ، تاريخ فلسفة الإسلام في الشمال الإفريقي ، مكتبة النهضة المصرية ،
 ص 261 .
 (2) ابن طفيل ، حي بن يقظان ، تحقيق عبد الحليم محمود ، مكتبة الأندلس المصرية ،
 الطبعة الثانية ، ص 61 .

فقد ظهر ابن السيد البطليوسي ، توفي سنة 521 هـ / 1124 م ، وقد
اشتهر بالأدب وقول الشعر والأشغال بالفلسفة ، وكان تلميذاً للفقيه ابن خاقان
الذي كان خصماً لابن باجة ، فلا يستغرب أنه وقف جنب أستاذه في العمل
الشليحة التي شتمها الفتح ضد ابن باجة ، ولا يذكر لنا التاريخ أى تـدرب أو
صلة بينهما .

وضع السيد البطليوسي كتاب " الدقائق " الذي استعرض فيه وجوه الفلسفة
القديمة ووجوه الفلسفة في الإسلام ، وفي صفات الله والخلود .

ويظهر في مؤلفه هذا أنه يتامل القول بالفيض والمقول الثواني . ويحتسب
ابن السيد البطليوسي من الذين اهتموا بدراسة علوم الأوائل واشتغلوا بالفلسفة .
ولكنه لم يتعمق في هذه الدراسة ولم يسطرها حقها من البحث والاهتمام . ولكن
جئناك بالشيء يشهد له بمحاولته للتوفيق بين الشريعة الإسلامية والفكر اليوناني ،
وتعتبر هذه الدراسة التي قام بها بمعرضها في كتاب الدقائق أول محاولة قام
بها مفكر قبل ابن طفيل وابن رشد ، وفي الفترة التي كان يؤلف فيها ابن باجة
مؤلفاته الفلسفية . (1)

وظهر أبو الصلت أمية بن عبد العزيز بن أبي الصلت الأندلسي

توفي 523 هـ / 1134 م .

كان فاضلاً في علوم الأدب والمناقب والفلك والفلسفة ، درس على قتالاب عصره ،
ثم انتقل إلى مصر سنة 439 هـ في خلافة المستعلي الفاطمي تحدره آمال كبيرة
في الظفر بعبادة أكثر استقراراً ، وأوفر رغداً ، ونزل بشار الاسكندرية وعاش به حيناً ،
ثم قدم إلى القاهرة واتصل بالأفضل بواسطة بعض حاشيته ، فلم يثر بشيء مما كان
يأمل وأدركته خيبة أمل يجر عليها في شعره :

" وكم تمنيت أن ألقى بهذا أحمد * يسلي من الهم ويهدي على السبيل

فما وجدت سوى قوم إذا صدقوا * كانت مواعيدهم كالآل في الكذب

(1) جئناك بالشيء ، تاريخ الفكر الأندلسي ، ترجمة حسين مؤنس ، مكتبة النهضة
المصرية ، القاهرة ، 1955 ، من 334 — 335 .

وانتقل في آخر المطاف إلى المهدية في تونس .
صنف كتاب " الوجيز في علم الهيئة " و " الأدوية المفردة " وكتابه في
المنطق سماه " تقويم الذهن " .

إن الحياة المضطربة التي عاشها هذا الفيلسوف ، وخروجه من الأندلس ،
وبحثه عن مقر الاستقرار ونشر أفكاره في السر ، يبين لنا حالة الحزاة التي عاشها
الفلاسفة في عهد المرابطين .

وانتجيد بالذكر أن يوسف بن تاشفين فتح في هذه المجال للاشتغال
بالفلسفة ، ولم يدع ذلك إلا مدة قصيرة ، وفي هذه الفترة اعتنى ابن باجة
بالتأليف في مجال الفلسفة والطب ، لأن الأوضاع لم تبق على هذه الحالة في عهد
علي بن يوسف ، بن تاشفين حيث رجح الثقهاء لاثبات تشدد هم في المجتمع
الثقافي الأندلسي .

وفي عهد اضطرب مالك بن وهيب القهرا من الفلسفة ومحاربة كل فكرة جديدة
ليحافظ على المودة والمنزلة التي حظى بها في بلاط المرابطين .

يقول تلميذ ابن باجة أبو الحسن علي بن الامام في مقدمته لرسائله :
" ولما انتهجت سبيل النظر في العلوم بهذا الحبر ومالك بن وهيب الاشبيلي ،
فانهما كانا متصا صريين ، غير أن مالكا لم يتقيد عنه إلا قليل نذر في أول الصناعة
الذهبية ، ثم أضرب الرجل عن النظر في هذه العلوم ومن التكم فيها لما
لحقه من المزالقات في ذمه بسببها ولقصد الخلبة في جميع محاوراته في فنون
المعارف ، وأقبل على العلوم الشرعية شرأس فيها وزاحم ذلك ، لكنه لم يكن يلجج
على أتوالة ضياء هذه المعارف ولا قيد فيها باطنا شيئا أنى بعد موته . وأما أبو
بكر رحمه الله فلم يهضمت به فطرته الشائقة ولم يدع النظر أو التفتيح والتقيد لكسل
ما ارتسمت حقيقته في نفسه على أحواله وكيف ما تصرف به زمله " . (1)

(1) من مقدمة رسائل ابن باجة ، مجموعة اكسفورد .

فرغم المعارضة الشديدة لهذا النوع من المصروفة ، استمر ابن باجقني بحثه في هذا الميدان ، وواصل المسيرة وحده بدون تأييد ولا مناصر ، وكان يجد نفسه في عزلة عقلية ، وفي مثل هذه الظروف لم تكن حياته هادئة سعيدة مستقرة ، وإنما كانت حافلة بالفاقة والقلق والاضطراب ، وكان أسوأ حظا من بقية محاصريه لأنه بقي ثابتا لمواصلة البحث في ميدان الفلسفة ، فرمي بالاحاد ، وشن الفتح بن خاقان عليه حملة واسعة عند الحامية فحسدوه وحاولوا هلكه عدة مرات ، وولي بمعن كثيرة ومواجهات متعددة سواءا من الحامية والأطباء الذين كانوا يشاركونهم حياتنا وقدرة ، وعانى كثيرا من حسد بعض الأطباء .

ويبدو أن هذه الحملة كانت مفتعلة . فلم يتعرض ابن باجة في دراساته المختلفة لمسائل الشريعة والدين ما عدا بعض الاشارات والبراهين المستمدة من القرآن والأحاديث النبوية .

وإنما اهتم بالبحث في المسائل العقلية البحتة ، وحتى عندما وقف أمام مشكلة الخلاف بين الحكمة والشريعة أبى أن يهتم بأمر لم يستطع أحد من قبله أن يحسم فيه هذا الخلاف .

وان البحث في رسائله يكشف لنا مدى انتمائه للدين الحديث ، ولم يحترق في مختلف أبحاثه من أفكار يتنكر فيها للدين ، فمثلا ان الوجود في نظر ابن باجة كمفكر مسلم يمكن أن يتعقل ، ولكنه ليس من انتاج العقل الانساني ، ان الوجود كائن بصفة مفصلة عن الذات العارفة ، وهذا الوجود ليس قديما ، وإنما هو حديث من أيجاد الله تعالى .

يقول ابن باجة في تدبير المتوحد : " وأما تدبير الاله للعالم ، فإنما هو تدبير بوجه آخر بعيد النسبة عن أقرب المصالي تشبها به ، وهذا هو التدبير المطلق ، وهو أشرفها ، لأنه إنما قيل له " تدبير " للشبه المظنون بينه وبين أيجاد الله تعالى للعالم " . (1)

(1) ابن باجة ، تدبير المتوحد ، مخطوط أكسفورد ، 165 ب .

وإذا عدنا إلى ذلك المصدر الذي عانى منه ابن باجة الكثير ، ونسأل لماذا
 لم يحبط هذا الفيلسوف بتفكيره العقلي للمجتمع حينذاك انطلاقاً قوة لتحريضك
 الحقول للأبدان والانتاج ، نجد أن المجتمع والعمامة لم يكن لديهم الاستعداد
 التام لتقبل أفكار ابن باجة ، ولهذا شعر بالوحدة العقلية ، وبقي يصارع ضد كل
 النزعات والآراء المختلفة بدون مؤيد ، ويشير إلى هذا في معظم مؤلفاته ،
 فالفرد عنده يمكن أن يعيش مستقداً على نور العقل ، ويحتزل المجتمع ، ويتولس
 تسليم نفسه بنفسه ، ويمكن له أن يخلص بمحاسن المجتمع تاركاً مساوئها .
 ويجب على الحكماء أن يكونوا من أنفسهم جماعات صغيرة ، وأن يبتعدوا عن
 ملذات العمامة ونزعاتهم وأن يعيشوا على الفطرة .
 ولا ريب أن ابن باجة من المتكرين الذين عملوا على ازدهار الحركة العلمية
 في عصره ، ومن الذين حرصوا أن تبلغ الفلسفة فيه المستوى الذي بلغته .
 فيجمع المؤرخون أنه أول فيلسوف أندلسي اتسم بالتفكير النقاشي العقلي ،
 ويشهد له ذلك محاضره ابن طفيل : " ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحقق منهم
 نظراً ، وأقرب إلى الحقيقة ، ولم يكن فيهم أثقب ذمماً ، ولا أصرح نظراً ، ولا أصدق
 رؤية من أبي بكر بن الصائغ " (1) .
 واستطاع أن يتمكن من مختلف علوم الفلسفة ، فدرس الفلسفة المشائية ،
 إذ كانت فلسفته فلسفة عقلية ، ورجح إلى كتب ابن سينا والفارابي والخزالي ، وكان
 يميل أكثر الميل إلى السياسة المدنية والعلم الإلهي ، وهو أقرب الفلاسفة إلى
 الفارابي ، يتسم مثله بفكر عميق ونظري ، وتأثر ابن باجة كسائر فلاسفة العرب
 بأرسطو وشرح بعض رسائله ، وبأفلاطون الذي يذكره كثيراً في مؤلفاته .
 وكان ابن باجة شخصية موسوعية ضرب في كل علم يسهم ، فالمقري يذكر لنا أنه
 يعلم اثني عشر علماً ، منها علم العربية ، ويثبت هذا القول أبو حيان التوسلي
 " كان عالماً بالأدب واللحن " (2) .

(1) ابن طفيل ، حي بن يقظان ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، ص 61 .

(2) المقري ، شرح الطيب من ضمن الأندلس الرطيب ، ج 4 ص 345 .

نظريته في الأخلاق

وجرت مناظرة بينه وبين السيد البطليوسي نفسه " جمعني مجلس مع رجل من أهل الأدب يعرف بأبي بكر بن الصائغ ، فلزعتني في مسائل من مسائل الدعوى . . . ثم اتصل بي أن قوماً يتحصنون له ، يعتقدون أني أنا المخطي " فيما دونه ، فثبت أن أذكر ما جرى بيننا من الكلام وأزيد ما لم أذكر وقت المناظرة والخصام ليحلم من المرجح البضاعة في هذه الصلابة " (1) .

ولاشك أنه يريد بهذا الكتاب أن يزيل عن نفسه تهمة المهزومة . ويؤكد تلميذه علي بن عبد العزيز أصالته في المبحث الفلسفي فيقول : " كان أ. سن نظراً ، وأثقب تمييزاً من أهل عصره ، نهضت به فطرتُه الفائقة ، ولم يدع النظر لكن ما ارتسمت حقيقته في نفسه على أطوار أحواله ، وأثبتت في الصلابة الذهنية وفي أجزاء العلم الطبيعي ما يدل على حصول هاتين الصلتين في نفسه بهرة ينطق عنها ، ويحصل ويتركب فيها فعل المستولي على أمدما " (2) .

نظريته في الأخلاق :

ان الداعية الأخلاقية تتدخل بمرحوم الحياة البشرية ، ولذا فإنه لا تخلو فلسفة أي مفكر ، ولا مذهب من المذاهب الفلسفية من التعرض لها وأبداء الرأي فيها ، وابن باجة لا يستبر من الذين تناولوا الحديث عن الأخلاق تحسباً ، بل يصدر من المبدع في هذا الميدان ، حيث يجعل السلوك الانساني المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه نظرية المعرفة .

وما يميز ابن باجة عن غيره أنه يعرف سلوك الناس في زمانه ويذكر أمثلة لهم ، ويتعرض لذكر أسماء أشخاص ما يدل على أنه التهج منهاجاً ملجأً وضرباً من أجل استخلاص المبادئ والقوانين الأخلاقية .

(1) جلال الدين السيوطي ، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والدعاة ، تحقيق

أبي الفضل إبراهيم ، مطبعة ميسى الحلبي ، ج 1 ص 475 .

(2) رسائل ابن باجة ، مخطوط أكسفورد ، ورقة 120 أ .

يتعلق ابن باجة من الواقع الحر لتحليل السلوك ، ويبدأ من النقطة الأساسية لتحقيق هذا السلوك وهو العقل ، فالفصل الإنساني عنده فعل ارادي قائم على الوعي ، ولقد رأت التي فطر الله عليها عباده " والأفعال الإنسانية الخاصة هي ما يكون باختياره ، فكل ما يفعله الإنسان باختيار فهو فعل إنساني ، وكل فعل إنساني فهو فعل باختيار ، وأما بالاختيار الإرادة الكائنة عن رغبة " (1) .

ويبين ابن باجة قوى الإنسان المستعدة للقيام بهذا الفعل ، فمنها النزوعية والناطقة ، وبالنفس النزوعية يحقن المادة . والفعل الإنساني الخالص هو الذي يستقل عن العناصر الحيوانية ، ولا يوجد عليه أدنى نفوذ من طرف اللوانع الشريفة الأخرى غير العقل " وأما من يفصل الفصل لأجل الرأي وإنما سواب ، ولا يلتفت إلى ما يحدث في النفس البهيمية ، وهذا يجب أن يكون تفضيلاً بالفضائل ، حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشيء لم تصاد فيه النفس البهيمية ، بل قضت بذلك الأمر ، من جهة أن الرأي قضى به " (2) .

وهكذا فإن العقل هو مصدر التشريع الأخلاقي ، وليس معنى هذا أنه يريد القضاء على اللوانع والضرائع البشرية الأخرى ، وإنما شرطه فيها أن تكون خاضعة وخادمة للعقل .

وإذا وقفنا أمام تحليل الفصل الأخلاقي عند ابن باجة تبين لنا كيف يعتمد على العقل والإرادة لتحقيق الأفعال الإنسانية التي تحمل في مضمونها قصداً واضحاً ، وشأية إنسانية متعلقة ، ووعياً كاملاً بنتائج هذه الأفعال وأبعادها ، وبكل هذه الشروط نصل إلى الفصل الناضل .

ويربط ابن باجة تفكير المتوحد بنفسه بالنسبة لفهم الحقائق الكائنة الموجودة ، ويفهم لهذه الحقائق يمكن أن يصل إلى التدبير الصادق " التدبير الصادق لأنه أصدق تدبير ، ولأنه قد يمكن أن يئال المتوحد السعادة به " (3) .

(1) رسائل ابن باجة ، مجموعة أكسفورد ، ورقة 167 ب

(2) المرجع نفسه ، ورقة 168 أ .

(3) المرجع نفسه ، ورقة 171 أ .

ان سيادة المتوحد تتم عندما يصل الفكر الى فهم حقائق الموجودات على حسب ما يملكه عليه عقله ، وكمال هذه الناحية الفكرية تظهر في صواب الرأي وجودة المشورة وصدق الظن ، والخاصية القصورى من هذه المصرفة هي الحكمة ، وهي أكمل أنواع الادراك الانساني ، وصاحب الحكمة فاضل ويأخذ من كل فصل أفضله ، ويشترك كل طبقة في أفضل أعمالهم الخاصة ، ويتميز عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها ، وبإمكان الفكر التطور من حالته الطبيعية الى الصقل الانساني الكامل الذى يرتفع من مرتبة الخضوع للموامل الطبيعية الى مرحلة التحرر من الطبيعة والأهواء .

ويطلب ابن باجة من الكائن الاجتماعى أن يظل متصلاً بالمجتمع شريطة أن يبتلى سيد شهواته ، ومثلاً يتحدى به من الناحية الأخلاقية ، ومشروعاً يفسح القواعد للمجتمع ، وليس عضواً ملساً بآثامه .

وكل فرد له الاستعداد لسلوك هذا الطريق اذا حاول ذلك ، ولم يخضع لرذائل الهيئة الاجتماعية ، ولو حاول كل الأفراد التمسك بهذا السلوك لوصلت المجموعة البشرية الى الكمال ، " وإكمال يطلق عليه اسم الخير " (1) . وهكذا اهتم كثيراً بأفكار الكائن البشرى المصادرة عن الإرادة الحرة والتفكير ، ويحلل مراتب الناس بالنسبة لتفعل الضل ، فمضى بأفهم مراتب ، ثم ينتقل لوصف حالات الناس أمام هذا الكمال ، فيشبه الذين لا يتفعلونه بالمرضى الذين لا يمكنهم أن يبروا الخير خيراً حتى تصح نفوسهم ، وهم أنواع ، فمضى من يحسن الخلوماً ويصعب عليه أن يدرك هذه المראה ، ومنهم من يحسن أنه مريض ولكنه يعلم أنه حلو ، وهكذا لا يدرك هؤلاء عظمة هذا الكمال ، كما لا يشعرون الصحيح بصحته ، ولا يحلم حق هذا القدر الذى يتمتع به ، بحيث يشعرون بهذا القدر المريض الذى حرم من هذه النعمة .

(1) رسائل ابن باجة ، مجموعة أكسفورد ، ورقة 133 أ .

ويصف هذه المراتب من الناس من الذين هداهم الله الصراط المستقيم ،
 ووجههم الله الوصلة الى القرب منه ، فعملوا بما يرضاه وجعلها لهم نورا يمشون
 بها على الصراط السوي ، ومنهم من وجههم الله موهبة توصيلهم الى القرب منه
 فيعملون ما لا يرضاه ، ويتبعون هواهم ، والطبقة الثالثة هم الضالون الذين
 يمشون بخير موهبة ، وهذه الآراء كما ترى مقتبسة من سورة الفاتحة .

" قال شعور بالسكون للكمال ان جاز أن يقال له سكون لأنه سكون لا تقتن به
 قوة حركة ، فذلك هو سكون على الصوم ، فهو فاضل جدا ، غنيا ورياض بالشعور
 به حتى يعلم ملكة كان له غدا في وجود الانسان عظيم القدر ، وهذا مما يجب أن
 يتقدم ويوضح قبل القول في السعادة القصوى " (1) .

وهنا يقصد ابن باجة الفيلسوف الكامل الذي يجب أن يكون تدرة حسنة
 لخيره من أفراد المجتمع .

السعادة :

وكيف ينال اللابث المزد السعادة اذا لم تكن موجودة ، أو كيف ينيل عن
 نفسه الأعراض التي تمنعه من السعادة ؟ فيجيب ابن باجة بأنه يمكن الوصول الى
 هذا النوع من السعادة باستعمال الروية أو العقل ، أو ما وجد في نفسه من
 استعداد للخير .

لأن الأخلاق عند ابن باجة كما هو الأمر عند أفلاطون وأرسطو والفارابي
 غائية ، فليست الجزئيات من الأفعال التي تحصل منها اللذة والكرامة ، والشرف
 والثراء مما يهتبر من الخفيات المباشرة هي المقصودة لذاتها ، وإنما الذي يرمي
 اليه ابن باجة أن يبين لنا أن المبدأ الأخلاقي يكمن من وراء ذلك كله ، ويتمثل
 في المبدأ العقلي الذي يتجاوز نطاق هذه الخفيات المباشرة لأن هذه الخفيات
 تستمد قيمتها منه ، فأساس الأخلاق مثل أعلى نهائي تستمد الخفيات الأخلاقية

(1) رسائل ابن باجة ، مجموعة أكسفورد ، ورقة 122 أ .

ومفاهيمها معيادها وقيمتها ، وأن السعادة تتجاوز الجزئيات ، وتصل إلى المعرفة واكتشاف الحقيقة .

أما مجرد الشوق إلى الفصل في حد ذاته ، أو أن يفعل الإنسان فعلا لنفع مباشر فليس هو الفصل الإنساني الخلقى الحقيقى ، وإنما هو فعل حيوانى لا يختلف فيه الإنسان عن الحيوان " مثل ما يفعل الفاعل تشوقا إلى أن يفعل فقط ، وأما بالرأى فهو أن يفعل ليحصل منه فرض آخر وهو نفع ذلك الفصل ويسمى هذا الاشتياق نشاطا . . . وهذا الشوق هو حيوانى محض لا يختص به الإنسان أصلا ، فلذلك من فعل فعلا ما عن هذا الدوافع فقد فعل فعلا حيوانيا ، ونظاهم أن الإنسان إذا فعل بهذا الدوافع فهو إنما يفعل لا من جهة أنه إنسان بل من جهة أنه حيوان خيالاته إنسانية " (1) .

والغايات كثيرة عند الناس ، إذ هي تختلف باختلاف المعايير التي يضعونها ، ولكن الغايات القصوى عنده والخير الأعظم ، إنما هي فيما يكون جوهره فعله ، فجوهر الإنسان جوهر عقلى ، ومن ثم ففعله الأخلاقى الحقيقى هو ما كان مستندا إلى الحق ، وما دفع إليه دافع عقلى ، وما صدر عن الروية والتأمل ، وأبعد من هذا كله ، فالفعل الخلقى الخالص يتمثل في الغاية القصوى ، وهي فـي ادراك المعرفة أو العلم بحقائق الموجودات ، وهذه اللذة العلمية تكون دافعا واحدا أو نحو العلم على الإطلاق ، كيف رأى علم كان .

ربما أن العلوم مراتب من حيث الشرف ، وأصحاب اللذة العلمية يطلبون الالتذاذ بأشرف العلوم ، ويصبح ذلك همهم الوحيد ، ويضع ابن باجة نفسه في هذا الصنف من رواد اللذة ، فيقول : " وشي هذا الصنف كنت أدا وكنت أنت وسائر أصحابنا على اختلاف أنواعهم ، إذا تذكرتهم علمتهم من غير أن يعركلنا شي ، فور هذا الالتذاذ فقط " (2) .

(1) رسائل ابن باجة ، مجموعة كسفورد ، ورقة 183 أ .

(2) المرجع نفسه ، ورقة 137 أ .

فالحلم هو الخاية البعيدة من الفصل الأخلاقي ، وبالحلم يصل الانسان الى أمور لا يستطيع أن يحضر عليها " وأبداننا رجاء لنا يصل اليه أمر عظيم لا يعلم ما هو على التسليم غير أن عظامه لا يجد موقعه من النفس ، ولا تقدر العبارة على أدائه لعظامه ، وجلالته ، ورويقه ، حتى أن بعض الناس يعتقد أنه بهيرسورا ، وأنه يصعد الى السماء " (1) .

ويذكر ابن باجة أن الانسان يتشوق بطبيعته الى معرفة أسباب الوجود والبحث عليها ، ويبقى مستمرا في هذا البحث حتى يصل الى الايمان بالله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله وبالحياة الآخرة ، " والتفاضل في موهبة الله التي بها تبهر القوة الناطقة متقارب بحسب ما يخطيه الله أيضا في أول خلقه الانسان من الاستعداد لقبول الموهبة التي بها تبهر القوة الناطقة " (2) .

فيؤكد الانسان باستعدادات فطرية تتقبل الهداية والذات الى الخير وتصله . " وهاتان الموهبتان ليستا بمكتسبتين ، وإنما يكتسب ما بعدهما لمن وفقه الله تعالى الى العمل بما يرضيه ، فهذا هو الكمال الانساني ، فلا يوجد الا ما تأتي به الرسل عن الله عز وجل ، فمن اتبع هدايته فلا يضل ولا يشقى ، فينزل الانسان نفسه بما حوّل عليه من آيات الله عليه ولدب اليه " (3) .

فكتاب الله رسالة نبوية في شأننا بنجة هما المصباح المضيء للروح الى الحق ، وباتباعهما يصل الانسان الى مرتبة عليا من السعادة وراحة الضمير . والأشقياء هم الذين لا يسلكون هذا الطريق ، ويطلبون شهواتهم السستى لا حد لها ، ويقضون طول حياتهم في ظلمة حالكة ، أما السعداء فهم الذين استطاعوا أن يترفعوا عن الرذائل ، وتمكن عقولهم أن يسير أعمالهم فطوبى لهم حين يصلون الى هذه الخاية القصوى من الأخلاق .

(1) رسائل ابن باجة ، ورقة 137 أ .

(2) المرجع نفسه .

(3) المرجع نفسه .

"من أضلّ ممن ساء ، إذ لا طريق لهم الى الهداية ، فصار في ظلمات الشهوات ممن اتخذ الهه هواه ، فكن من جعل هواه ذكر ربه بقلبه ، ووال ذلك بجهدك يهدك الصراط المستقيم" (1) .

وان الانسان يشعر في قرارته بوجود القوة الناطقة ، وأنه يهد في نفسه تشوقا فكريا لمعرفة الجميل والقبيح ، والنافع والضار ، وحالة يميز بها بين الصدق والشك والذات .

يعتبر ابن باجة الحلم الذاتي منزلة عذيمة وأنه هو الفوز العظيم الذي يصل به الانسان الى درجة سامية من الجلال والشرف والبهاء والبهجة ، لأن العقل المستغاد بصيد غاية البعد من المصادة ، وواحد أبدا وفي لذة وفن وبهاء ، وأن الحلم الالهي ومعرفة عالم الخيب يكون بمصونة الهية ، ويري أن أعظم السعادة قدرا هو رضى الله والتقرب منه ، ولكن لا يكون الانسان قريبا من الله الا اذا عرفه ، ومعرفة الله والصلح به أمر قد حثت عليه الشريعة ، واستشهد بقوله تعالى : " والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا " (2) ، وقوله تعالى : " انما يخشى الله من عباده العلماء " (3) .

ويقول في هذا الموضوع : " ان من علم الله حق علمه علم أن أعظم الشقاء سخطه والبعد عنه ، وأعظم السعادة قدرا رضاه والقرب منه " (4) .

ومن العلماء الاسلامية التي نجد ما عند ابن باجة بالاضافة الى الحصول على معرفة الله ، رضاه وطاعته " فمن أطاع الله وعمل ما يرضاه أثابه بهذا العقل وجعل له نورا بين يديه يهتدى به ، ومن عصاه وعمل ما لا يرضاه حجب عنه نبقى في ظلمات مطبقة عليه حتى يفارق الجسد محجوبا عنه سائرا في سخطه " (5) .

(1) رسائل ابن باجة ، ورقة 137 ب .

(2) سورة آل عمران ، آية 7 .

(3) سورة ق ، آية 27 .

(4) رسائل ابن باجة ، مجرعة برنمين ، ورقة 207 أ ، نشره ماجد شكري ، ص 162 .

(5) المرجع نفسه ، ص 166 .

والسعادة العظيمة عنده إنما هي إذا اتحد العقل والمقول ، وخلا العقل من الإضافات الهيولانية .

" والذو من هذه الجهة هو الحياة الآخرة ، وهو السعادة التي صوى الإنسانية المتوعدة ، وعد ذلك يشاهد ذلك المشهد العظيم " (1) .
ويرى أن مرتبة السعادة هي مرتبة الذين ينفذون إلى مصرفة . متعلق لأشياء بنفسها ولا يرتبطون بالصور الخيالية والمحموسة ، إذ تكون هذه المرتبة في قعة المصرفة ، ثم تأتي بعدها مرتبة النظر الطبيعيين ، وأقلها درجة مصرفة المصهور ، والثالثة مرتبة السعادة الذين يرون الشيء بنفسه .

الاختيارية :

إن الإنسان يشارك الجماد في الأفعال الضرورية ، ويشارك الحيوان في الأفعال البهيمية ، ويمتاز بأنه يختص بالفعل الاختياري " وكل فعل يوجهه الإنسان باختياره فلا يوجد لخيره من أنواع الأجسام ، والأفعال الإنسانية الخاصة به هي ما يكون باختياره ، فكل ما يفعله الإنسان باختيار فهو فعل إنساني ، وكل فعل إنساني فهو فعل باختيار " (2) .

وقد بين لنا معنى الاختيار الأخلاقي ، بأنه الاختيار الذي يقوم على الإرادة وعرفه بقوله : " وأعني بالاختيار الإرادة الكائنة عن روية " (3) .

وبذلك نرى أنه اشترط في الاختيار أن يكون صادرا عن روية عقلية لا عن مجرد شوق أو انفعال من الانفعالات والدوافع غير العقلية التي تكون دوافع للفعل ، وكذلك الأحياء ، والدافع الحاطي ، كل ذلك يخرج السلوك من أن يكون ذا طابع أخلاقي أو إنساني ، وبهذا فقد جعل الأخلاق قائمة على أساس عقلي خالص ،

(1) رسائل ابن باجة ، مجموعة برلين ، ص 156 .

(2) المرجع نفسه ، ورقة 157 ب .

(3) المرجع نفسه .

وضرب لنا أمثلة من السلوك الذي لا يعتبر انسانيًا : " كما يهرب الإنسان من مفرع فان هذا الفعل هو للإنسان من جهة النفس البهيمية ، ومثل من يكسر عجزاً ضربه وجوداً خدشه لأنه خدشه فقط ، وهذه كلها أفعال بهيمية ، ثم ما من يكسره لئلا يخدش غيره أو عن روية توجب كسره فذلك فعل انساني " (1) .

فإذا لم يقصد الإنسان بفعله سوى ذلك الفعل لا لينال به رضا من الأغراض ، بل لمجرد النشاط ، فإنه لا يعتبر فعلاً انسانياً أخلاقياً ، وكذلك إذا حصل له غرض لم يقصد به وإنما وقع تبعاً لطبيعة ذلك الفعل ، فهو فعل صادر عن النفس البهيمية " (2) .

ذلك أن هذا الفعل سبقه انفعال انساني مثل الشهوة أو الخوف أو الغضب أو ما شابه ذلك من الانفصالات النفسية .

وهو ابن باجة الفصل الانساني بأنه " ما يتقدمه أمر يوجب عند فاعله الفكرة " (3) . فيكون " المحرك للإنسان ما أوجبه الفكر من جهة ما أوجبه الفكر " (4) .

فالرأي والاعتقاد هما المعركان عند الإنسان من أجل غاية ، ويلاحظ أن هذه الأفكار المعركة لا يشترط فيها ابن باجة أن تكون يقينية .

ولكن هل يمكن أن نضيف الفصل الخلقى الانساني الى هذه الدرجة بحيث لا يكون أخلاقياً إلا إذا كان عقلياً ؟ وهل الإنسان الواقعي يعملي أعماله في هذا النمط من الفعل الذي حدده ابن باجة ؟ .

يبدو أنه نطعن لذلك ، فبين لنا أن السلوك الانساني في واقع الأمر مركب في أغلبه من الحيواني والانساني لأن الأفعال التي يدعوا اليها الانفصال لا تخلو من التفكير ، والتي سببها الروية لا تخلو من الانفصال ، أحياناً كثيرة " قلما يوجب البهيمي خلواً من الانساني ، لأنه لا بد منه للإنسان إذا كان على الفعل الطبيعية في أكثر الأمر إلا في النادر ، وإن كان سبب عركته الانفصال أن يفكر كيف يفعل ذلك " (5) .

(1) و (2) و (3) و (4) رسائل ابن باجة ، ورقة 167 ب

(5) المرجع نفسه ، ورقة 168 أ .

ومن هنا فإن الجزء الحيواني يستخدم الجزء الانساني ليتقن انما له ويبدو له أن الفصل الانساني قد يوجد خالما دون أن يشوبه الشمال بهيمي ، ولكن هذا النوع من الفصل يظهر أنه نادرا جدا لا يقوى عليه إلا الحكماء ، وجد ير بهذا الانسان الذي يفصل من طريق العقل الخالص أن يكون فيه الهيا أكثر من أن يكون انسايا ، ويقصد هنا ابن باجة أن هذا الفصل به تم بمحمولة الهيمية .

الفضيلة : الفضيلة

وإذا كان هذا الفصل الانساني مشروطا بأن يسبقه فكر روية ، فإن الفضيلة عنده تقوم على هذا النوع من الفصل الذي تخضع فيه النفس الحيوانية للفلس الناطقة ، وهذه الفكرة نجد ما عند افلاطون وأرسطو . فأرسطو يرى أن الاختيار تقرير ما يفصل بعد روية وقصد وغاية ، ويتقن أرسطو أيضا بمن الاشتها والعقل في عملية الاختيار ، أي أن الاختيار يتضمن الشهوة التي يقودها العقل ، أو العقل الذي تستحثه الشهوة (1) .

والفضيلة هي النهاية لا تكون إلا ارادية ، وهي الحمل بمقتضى الحكمة ، والفاضل لما هو الذي يعمل على أساس قاعدة أخلاقية يقررها العقل ، والفضيلة ملكة مكتسبة بالمران ، وموقف ازاء الشهوات متكرر الى أن يصبح طبيعة ثانية ، ويكون هذا الموقف موقفا وسطا بين افراط وتضيي ، وليس هذا الوسط وسطا رياضيا ، بل وسط شخصي يحريه العقل ، وهو الذي تقتضيه الحكمة : حدد أن لنقد كل الظروف ، فالوسط هنا اعتدري لا رياضي ، كالشجاعة والسخاء والحفة . فالشجاعة وسط بين التهور والجبن ، ولكنها أقرب للتهور منها للجبن ، وكذلك السخاء أقرب للتبذير منها للبخل .

(1) الأخلاق ، نيقوماخيا ، م 3 ف 3 .

وكذلك يرى ابن باجة بأنه هناك من الناس من لا يريدون التطهر بالفضائل الأخلاقية ويقتصرزون على الصحة ، وهكذا يبتغون عبدا لمظاهر جسمية ويهتمون بالمظاهر الخارجية والآلات المهدية ، ويشبهون بالحالمين الذين يعلمون بأحلام لا وجود لها في الحقيقة ، ولا يمكن أن يوجد لهم حظ في الشرف ، فهؤلاء هم المهملون في اللذات المفسدة ، والمرض في شهوات أنفسهم .

والطرف الثاني المقابل هم الذين يبذلون حياتهم إذا تضمن ذلك لدفع مذلة ، أو لهيهاك عدو .

ويأخذ ابن باجة الموقف الوسط بين هذين الطرفين الذين يخرجان عن الطبع ، ولا يوجدان إلا قليلا ، وهو الموقف الدلبيحي الذي ورد به القرآن " والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكانوا بين ذلك قواما " (1)

ويقسم ابن باجة الفضائل إلى فضائل فكرية وهي العلوم والحقل ، وإلى فضائل شكلية كالإسقاء واللجنة ، وإلى فضائل اجتماعية كحسن المعاشرة والرفق والتودد والأمانة ، وإلى فضائل مطلوبة كاليسار وإفراط الخيرة والألفة .

وهذا يعتمد على المبدأ الاساذمي حيث اعتبر أن اللية أساس من أسس المفضيلة مستندا في ذلك إلى الحديث النبوي الشريف " إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى " .

ويبين أن مما يظنه الناس فضيلة وكذلا الذكر أي الصيت والسمعة ، وخاصة عند العرب ، قال الشاعر :

أماوي إن المال غاد ورائي * ويبقى من المال الأعداء بيت والذكر (2)

وينتقد ابن باجة هذه المظاهر التي يعتقدها الناس فضائل ، ولا تعتبر إلا مظاهر يريدون بها السمعة ، ويرى أن ما يقصده الشاعر لا مدخل له في العمل الفاضل ، وإنما هو أمر شوقي ، وكذلك الاعجاب عند كبار النفوس ، وهو ليس بفضيلة ،

(1) سورة الفرقان ، آية 57 .

(2) البيت لحاتم الطائي ، الأغاني ، بيروت ، 1956 ، ج 5 ، ص 334 .

ولذلك جاء في القرآن مفهوم التوحيد ، واستند في ذلك الى عدة أحاديث منها :
 " من قصد السمعة أمر الله تلك السمعة التي قصدها أن تصير حية من نار " .
 ويصف الناس الى جماعات ، فبعضهم من تغلب عليه الأمور الجسدية المادية ،
 ولا يهتمون إلا بتلاقيهم الذين يطيعون شهواتهم ، ومنهم من تغلب عليه الروحانية
 اللطيفة أي المصنعة ، ومنهم من يجمع بين هذين الأمرين على اختلاف بينهم في
 نسبة الجسدية الى الروحانية ، أما الروحاني الكامل في نظره ، وهو أعلى
 المجموعات والأصناف فوجوده أكثر ، وأكثر الناس جسمانيون ، واعتبر من هؤلاء
 الفضلاء الروحانيين أربس القرني ، وأبراهيم بن آدم (ت 156 هـ) اللذين
 يستران من المتصوفة .

وأخص الروحانية عنده بلخصها هرمس الذي يعتبر في كتب تاريخ الحكماء عند
 الصرب مثلاً في الصوفان والزهد ، وأشار ابن باجة الى أن أرسطو ذكر هرمس ،
 ويبدو أنه اعتمد على مصادر غير كتاب " ليقو ساخيا " وبين أن هذا الصنف
 الروحاني من الناس يزدرون الأعمال الجسدية ويصهرون على الجوع والعسر
 والأعمال الشاقة ، وأنه شاهد جماعة من هؤلاء في زمانه ، ويرى أن التعلم والتعليم
 والمثابرة على المحاول داخلية في هذا الصنف ، وكذلك الصوفية وذلك بحسب
 مقاصدهم .

فالخلق الفاضل عند ابن باجة إنما يصير به الانسان روحانياً اذا صدر عنه
 الفصل الذي تحصل له به هذه الروحانية ، ويرى أن ذلك " موهبة الهية يخمن الله
 تعالى بها من يشاء من خلقه وأيسر في ذلك للانسان حظ " (1) .
 فكان الروحانية الخالصة الهية تصدر عن الله ، ولذلك قال ابن باجة : " فأما
 المواهب الالهية فهي ما لا يمكن أن يكون الانسان سبباً لها " (2) .

(1) رسائل ابن باجة ، ورقة 174 ب .

(2) المرجع نفسه .

ومن كانت غايته الأمور الخارجية الجسمانية فهو والبهيمة سواء ، والكمالات
كمالان ، كمال شكلي ، وكمال فكري . أما الكمال الشكلي ، فهو الذي يشارك الحيوان
فيه الانسان كالحياة والجدّة في الأسد ، والصجب للطاووس ، والكرم للديك ، والمكر
للثعلب ، والملق للكلب .

وأما الكمال الفكري ، فهو كمال شأنة بالصور الروحانية الانسانية لا يشترك
فيها الحيوان الانسان كصواب الرأي وجودة المشورة والصناعات والمهن التي يختص
بها الانسان كالخطابة وقيادة الجيوش والطب ، أما الحكمة فهي كمال الروحانية
الانسانية على الاطلاق ، فالعلوم والأشغال الفكرية كمالات مطلقة ، وهي مختصة
بالانسان وحده ، ذلك أن الجسمانيات تفيد الوجود المحسوس وهو أقصر
الموجودات وأسرعها الى الفناء ، أما الكمال المطلق أو الحكمة فهو أجود
بالوجود الدائم ، وأليق الموجودات بالدوام الموجودات العقلية ، وكذلك
الروحانية ثابته طويلة البقاء ، بالإضافة الى العقلية لأنها في ذاته مركبة من
الجسماني والمعتقول ، فاستفادت من المعتقول طول الوجود ودوام البقاء ومن
الجسماني تنامي البقاء" (1) .

وهكذا يرمي ابن باجة الى فهم الفضائل في النفس البشرية ، ويلتقي مسح
الفيلسوفين أفلاطون وأرسطو في وضع الحكمة في قمة الفضيلة ، وهذا يتفق مع فكرة
الاسلام في وضع المعرفة في قمة قيم الانسان " هل يستوى الذين يعلمون
والذين لا يعلمون " . فالفاضل هو الذي يفعل أفعالا معتقولة لذاتها ليصل الى
أعلى مرتبة من مراتب الكمال ، وهو الذي لا يأخذ من الأفعال الجسمانية إلا بالقدر
الذي يساعده على تحقيق وجوده ، وكذلك من الأفعال الروحانية إلا بالقدر الذي
يساعد المعتقول ، ويجب أن يتصل بالطبقة الراقية ، ويواصل البحث عن المعرفة ،
ويختار أفضل الأفعال وأسمائها ، وهكذا يتميز بالصفات الفاضلة .

(1) رسائل ابن باجة ، ورقة 167 ب .

وكيف يمكن للمتوحد أن يصل إلى هذه الأفعال الفاضلة ، فقد أوجب ابن

باجة واجبات يجب أن يطبقها سواءً بيده وبين نفسه ، أو بيده وبين ربه ، أو بيده وبين غيره .

فالإنسان الفاضل هو الذي يقوم بالأفعال الروحانية لخاية محبة وليس

لذاتها ، ويجب أن يحتزل الناس الذين يقفون عند هذه الصور ، لأنه يمكن أن

تقف عائقاً بيده وبين الحصول على السعادة ، وعليه أن يشارك أهل العلم

والفلسفة والمشتغلين بالصور المعقولة ، وأن يتأمل في ما خلقه الله وأبتدعه ، فخذ

نفسك واعمل بصيرتك في مخلوقات الله عز وجل حتى توصلك إلى المعرفة به ،

" إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لأولي الألباب

الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ، ويتفكرون في خلق السموات

والأرض ، ربنا ما خلقت هذا باطلاً " فإذا علمت الله عز وجل وكتبه ورسوله ،

فمن أضل ممن نساه ، نسوا الله فأنساهم أنفسهم " (1) .

وتظهر الفضائل عند ابن باجة في صورة أعمال متقلة كاملة ، ويربط بين النظر

والفعل ، وبين الفكرة السليمة والسلوك القويم ، ويظهر ذلك في وجود الفصل

الأخلاقي الكامل ، وهذا فهم إسلامي للحكمة ، " وقل أعملوا فسيرى الله عملكم

ورسوله والمؤمنون " (2) ، فالفصل الأخلاقي في صورته الكاملة الصادر عن الإنسان

الحاقل هو الذي يعطي لنا الصورة الحقيقية للحلم والمعرفة لأنه نتيجة لهما .

ويشبه العالم المتحلي بالفضائل بالمبصر في حالة الضوء ، فهو يجلب ما يريد

أن يتجلبه ، ويقبل ما يريد أن يتقبل عليه ، أما الجاهل المصدى فهو كالمبصر في

الظلام ، يقبل على أشياء كان يريد تجلبها ، وكل أعماله غباء ، وما يأتيه صواب

فبالعرض " قل هل يستوى الأعمى والبصير أفلا تتفكرون " (3) .

(1) رسائل ابن باجة ، ورقة 57 .

(2) سورة التوبة ، آية 105 .

(3) سورة الأنعام ، آية 50 .

أن هذه الصفات العقلية التي يتعلّق بها العالم تجعل من الدور الروحية
قسماً خاصاً ، والأفعال العقلية والمعلوم كمالات مطلقة تحيط بالإنسان الوجسود
الحقيقي ، الذي يسمو به عن الصور الجزئية .

وبتحقيق الفصل الأخلاقي الدامل ، والوصول إلى الخاية القدوس يصل إلى
مفهوم التدبير الذي يستعمل ابن باجة لتوضيحه تعاريف الصرب فيقول : " لفظة
التدبير تقال على معان كثيرة ، قد أعصها ما أهل لسانهم ، وأشهر دلائلها
بالجملة على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة ، ولذلك لا يطلقونها على من فصل فعلاً
واحد ، يقصد به غاية ما ، فإن من اعتقد في ذلك الفصل أنه راعى لم يطلق عليه
التدبير ، وأما من اعتقد فيه أنه كثير وأخذ من حيث هو ذو ترتيب سمي ذلك
الترتيب تدبيراً ، ولذلك يطلقون على الإله أنه مدبر العالم " (1) .

وهذا يربط بين ترتيب الأفعال وتنظيمها عند الإنسان والنهاية التي تحمل في
مضمونها ، وأشرفها عنده هو تدبير المعدن وتدبير المنزل ، والتدبير المطلق هو
تدبير الإله للعالم (2) .

وهنا يثبت ابن باجة أصلاً عقائدياً مهماً مستنداً فيه على الواقع ، فيبرهن على
نظام الله وكمال تدبيره ، وأنه هو الخالق والموجد والمسير لهذا العالم ، وأن
هذه الموجودات قد وجدت من الإله بترتيب وتدبير دقيق ومتقن .
ويظهر لنا من خلال هذه الدراسة كيف تأثر ابن باجة ببطل المدرسة
المشرقية أبي نصر الفارابي ، وأنه قد رس بدقة وتلبه رسائل أرسطو وأطرح بتوسع على
دراسات أفلاطون ، حيث يشير إلى رسائله مثل " فيدون " و " السياسة " و " نيقوماخيا " .
لأرسطو ، ويستشهد بأقوالهما حين يؤيد آراءهما ، ولكن هذا لم يمنعه من اتخاذ
موقف خاص به ، موقف فيلسوف مسلم ، عاش تحت ظل وتأثير الدولة المرابطية ، وتبرز
هذه الأفكار في قضايا مختلفة ، منها التوحيد ، والفصل الإرادي ، ومدى ارتباط
الأفكار النظرية بالعمل .

(1) رسائل ابن باجة ، ورقة 65 - أ .

(2) المرجع نفسه .

نظرية المعرفة والاتصال عند ابن باجة

نظرية المعرفة والاتصال عند ابن باجة

احتلّ ابن باجة مكانة مرموقة بين الفلاسفة العقليين ، حيث جعل الحق في كل فلسفته في المقام الأول ، وتقدّس هذه الملكة ، ف يرى أنها أسنى قوى الإنسان التي يمكن أن ترفعه إلى المقام الأعلى .

فلم يتردد أن يقرر أن العقل البشري يستطيع أن يصل إلى الحقائق ، أو إلى الصور الكلية ، لأن العقل في نظره ينطوي على إمكانيات تؤهله لأن يتوصل بالعقل الفعّال ، وأن يرى المقتولات المجردة الخالصة ، وهذه القدرة على معرفة الحقائق الإلهية الأزلية إذا أدركت غايتها يحدث كما يذهب عنه ابن باجة الاتصال بالعقل الفعّال ،

وعرفت هذه النظرية عند الفلاسفة على نوعين : اتصال صوفي يعتمد على الذوق ، والكشف ، والمشاهدة ، وهو الذي يسميه المتصوفة بالفناء ، أو الاتحاد ، ويكون فناء شيء الله ، أو اتحاداً بالألوهية .

والثاني اتصال صوفي يعتمد على النظر ، والبحث والتأمل ، ويكون اتصالاً بالعقل الفعّال .

وهناك اختلاف بينهما في المصباح وفي الموضوع ، فأى التريتين يسلك ابن باجة ؟

إذا كان ابن باجة قد بنى فلسفته الميتافيزيقية على العلوم الدلالية الرياضية ، فلا شك أنه تجنب في عقلي يعتمد على المدركات الحسية مطلقاً منها إلى المجردات ، بادئاً من الجزئيات منتهياً إلى الكليات ، وهذا ما يؤكده أغلب الذين كتبوا عن ابن باجة ، ومن الذين يؤكدون أن ابن باجة يمتاز عن بقية الفلاسفة بأنه فصل الفلسفة عن الدين ، وأنه مخالف لرأي الخليلي في المعرفة ، وهو رأى يتلخص في اتهام العقل بالمعجز وفي الالتجاء إلى الحدس والرؤية المباشرة ،

ويخبرنا بهذا الرأي ابن طفيل (ت 581 هـ) مقارنا بين طريقته وطريقته الفلاسفة الاشراقيين والمتصوفة ، " وهذه الرتبة التي أشار اليها أبو بكر بختياري اليها بطريق الصلح النظري ، والبحث الفكري ، ولا شك أنه يلخصها ولم يتخطها ، وأما الرتبة التي أشرنا اليها نحن أولا فهي غيرها ، وإن كانت أياها بمعنى أنه لا يكتشف شيئا أمر على خلاف ما اكتشف في هذه ، وإنما تفايرها بشيء ... سادة الموضوع " (2) .

ويؤكد هذا نقد ابن باجة للخزالي (ت 1111 م) في طريقته المستمدة على الخلوة والذوق الصوفي ، واعتبر ذلك كله مثالات خيالية للحق ، وذلكوا غير يقينية ، يقول في رسالة الوداع : " وقد وصل الينا كتاب الرجل المعروف بأبي حامد الخزالي ، وسماه المنقذ ، وصنف فيه طرقا من سيرته ، وذكر أنه شاهد عند اعتزاله أمورا الهيبة ، وانتذاذا عظيما ، وما قاله غيره : كان مكان ما لم يستذكره به وهذه كلها ظنون ، وأشياء تقيمها مثالات الحق ، وهذا الرجل يتبين من أمره أنه لم ينتقل عن هذا الضيق ولا عن حاله الأولى ، وأنه غلط ، أو متخالف لخيالات الحق " (2) . ويحدد كفى هذه الأدلة فاجأتنا حقيقة أخرى يثبتها ابن باجة في رسائله المخطوطة التي لم تشر بعد ، وذلك في ورقة 123 ب : " وطريق الصوفية المستعدين للقبول ، وطريق الخزالي ، من الطرق الموصلة والطرق المأثورة أولا عن أبي حامد صلى الله عليه وسلم " ، ويقول كذلك في ورقة 124 ب : " والنظر مع نظرك في مقالات الخير ، في عيون المسائل ، ثم في قول أبي حامد تجد الكل من لفظ واحد ، والكل في التأويل مع الكتاب العزيز متفق " .

وهذا مخالف تماما لما عرف عنه عند الباحثين ولما ذكره في رسالة الوداع من نقد لطريق الخزالي ، كما هو مناقض لما يزعمه الباحثون في أنه غفل الفلاسفة عن الدين والتصوف ، فصلا تاما ، ولكن كيف يشرح هذا التناقض ؟

(1) ابن طفيل ، رسالة حي بن يقظان ، ص 59 ، تحقيق عبد الحليم محمود ، مكتبة الأهرام المصرية ، القاهرة .

(2) ابن باجة ، رسالة الوداع ، مجموعة أكسفورد ، ورقة 123 أ .

يبدو أن نقد الخزالي قائم على أساس مجاراته للجو السياسي والثقافي
المحادي لاتجاه الامام الخزالي في عهد المرابطون ، الذين مدحوا كتبه من أن
تدرس في المغرب ، وأما موافقته له ، واعترافه بقيمة طريقه للحقيقة ، ثانه يمثل
رأيه الحقيقي ، كما يمكن أن يكون تراجع عن فكرته الأولى اذا ثبت أنه ألف رسالة
الوداع في عهد المرابطين وقبل الرسالة التي أبان فيها عن رأيه هذا كما يظهر
في التسلسل الموضوعي في رسائله .

وهناك دليل آخر يمكن الاعتماد عليه في هذا المجال ، وهو أن ابن باجة
قد يكون أطلع على رسائل اخوان الصفا التي وصلت الى الأندلس في عهده ،
ولعله تأثر بها ، مما جعله يوضح مكانا في رسائله لطريق الحدين ، ومنهج المتصوفة ،
ويحترف بصحته ، فهو في نظره متم للمراتب التي لا يمكن ادراكها بالعقل .
ويحفل ابن باجة فكرته هذه في رسالة " اتصال العقل بالإنسان " فيقول
ان الواحد يمكن أن يكون عددا ، وكل شيء متصل يكون وحدة متكاملة يسمى
متصلا ، وتكون الصور الروحانية واحدة كمجرة مدينة متخيلة . وأن الواحد هو كل
جسم غير مجرد من الهيولي ، رغم ما يلحقه من التغيرات الطارئة ، يبقى ذلك
الواحد هو بنفسه ، فمثلا ان الإنسان يمر على مراحل متعددة ، فيكون جنينا ثم
طفلا ، فيكبر ويدخل في مرحلة الشباب والكهولة والشيخوخة ، ولكن رغم كل هذه
الأوضاع المختلفة التي يمر عليها ، ثانه يبقى ذلك الواحد بالحد .

" ان هذا العقل الذي يكون واحدا هو ثواب الله وولمته على من يرضاه
من عباده . . . فمن أطاع الله وعمل ما يرضاه أثابه بهذا العقل وجعل له سورا
بين يديه يهتدى به ، ومن عصاه وعمل ما لا يرضاه حجبه عنه ، فبقى في ظلمات
الجهالة مطبقة عليه ، حتى يفارق الجسد معجوبا عنه سائرا في سخطه ، وذلك
مراتب لا تدرك بالفكرة ، ولذلك تم الله العلم بالشريعة . ومن جعل له هذا
العقل ، فاذا فارق البدن بقي نورا من الأنوار يسبح الله ويقدسه مع النبيين
والصديقين والشهداء والصالحين ، وحسن أولئك رفيقا " . (1)

(1) ابن باجة ، مجموعة أكسفورد ، ورقة 217 أ .

وتحمل للإنسان القوة الفكرية عندما تحمل له المقولات ، ويحتبر الشخص
إنساناً بهذه المقولات وليس بالقوة الخاذية ، ولا بالقوة الحسية الحسية ،
ولا بالقوة المتخيلة ، وإن العقل بالفعل هو المحرك الأول في الإنسان
بالإطلاق .

ويستمد ابن باجة على تصديقه : أرسطو للملكات النفسية : هي :
(1) الخاذية ، (2) الحساسة ، (3) الخزنية ، (4) المتخيلة ، (5) الفكرية .
وأكد لا يحيل إلى الجمع بين الحس والعقل كما فعل أرسطو حيث يحتبرهما
من جنس المعرفة وألها يختصان بالعقل .

ويشرح ابن باجة بين العقول الأربعة : العقل الهولاني ، والعقل بالفعل ،
والعقل المستفاد ، والعقل الفعال ، فيرى أن لكل من هذه العقول وظيفة
مزدوجة ، فكل عقل يكون مادة للعقل الذي يليه ، وصورة للعقل الذي يسبقه ،
فالعقل الهولاني مثلاً مادة للعقل بالفعل ، وهذا العقل صورة للعقل المادي ،
إلى آخر هذا التدرج .

وحاول ابن باجة أن يفسر اتصال العقل في رسالته : " اتصال العقول
بالإنسان " فمشكلة العلاقة بين النفس والعقل الفعال والمنفصل التي لم يوضحها
أرسطو توضحها كاملاً ، عالجهما ابن باجة على ضوء فكر أفلاطون الذي يبدو أنه
أقرب إلى المفهوم الإسلامي للنفس والعقل وصلتها بالإنسان .

وهكذا : يسلّم ابن باجة بأن أهم جزء في الإنسان هو العقل ، ويرى أن المعرفة
الصحيحة إنما تكتسب عن طريق العقل الذي به وحده يحقق السعادة .

ويرى ابن باجة بتعدد العقول ، وأن العقل الأول هو مصدر هذه العقول ،
ومثابة العقل الفعال بمثابة نور الشمس وبدونه لا يرى الحقائق ، وهذا ما يتبع أرسطو
في كتابه النفس من حيث ذكر العقل الفعال وشبيهه بنور الشمس .

يقول أرسطو : " ذلك أننا نميز من جهة أن العقل يشبه المهيولي لأنه يصبح
جميع المقولات ، ومن جهة أخرى العقل الذي يشبه "علة الفاعلة" لأنه يحدد لها

جميعاً كأنها حال تسميه بالضوء ، لأن الضوء أيضاً بوجه ما يحوّل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفصل ، وهذا الحق هو المفارق للاملفصل غير الممتزج من حيث أنه بالجوهر فصل " (1) .

وهذا التأثير عند ابن باجة مصطلح بصيغة اسلامية ، فالمؤمن هو المستضيء يمكن له أن يتصل بالعقل الفعّال ، " ورأى بقوته الناطقة حيث تأخرت عليهما الموهبة ، تلك الموهبة كما ترى بقوة العين ضوء الشمس بضوء الشمس ، والسبب القريب في ادراك المصقولات وتصور القوة الناطقة بالفصل هي الموهبة التي هي مثل ضوء الشمس تبصر بها وترى مخلوقات الله تعالى حتى يكون من يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والدار الآخرة أيماناً يقينياً ، فيكون من الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ، فلا فكة إلا بتلك الموهبة ، وتلك الموهبة هي اتصاله بالعقل الفعّال " (2) .

وهكذا تكشف المعاني المدركة للقوة الناطقة بالموهبة الفائضة عليها ، كما تكشف للبصير المبصرات بنور الشمس ، بعد أن كانت مضيئة قبل أن تشرق على هذه نور الشمس ، وعلى تلك موهبة الله عز وجل التي بها ترى الكل وأجزائه . (3)
ويذكر ابن باجة الآثار الفارابية التي بنى عليها جواب من فلسفته ومنها " رسالة العقل " ، " في معاني الواحد " ، " السياسة المدنية " ، " المدينة الفاضلة " ، ويظهر من رسائل ابن باجة أنه يحترق الفيلسوف الفارابي أملاً من الأصول الميتافيزيقية ، أما باقي الفلاسفة المسلمين فلا يأتي ذكرهم في أغلب الجواب التي أشار إليها .

فالمتمم عند ابن باجة يمكن له أن يصل إلى العقل المستشاهد ، وبشبهه متوحد ه حليم الفارابي الذي اختصه من بين الجمهور بالخلود لبلوغه درجة (1) أرسلوا ، كتاب النفس ، ترجمة الأنطوني ، الحلبي ، القاهرة 1362 هـ ، ص 112 .
(2) ابن باجة ، مجموعة أكسفورد ، ورقة 136 ب .
(3) نفس المرجع ، ورقة 137 أ .

الحقل المستفاد واتصاله بالمثل الإنساني ، ويفرق بين عدة مستويات للإنسان الذي يعيش بحسب طبيعته في مجتمع إنساني ، والإنسان الذي يفكر تفكيراً نظرياً ، والإنسان الفائق الفطرة الذي يتحقق لديه الحقل في أكمل صورة ، وتهز نظريته القائمة بتطور الفكر عن . نالته الطبيعة إلى الحقل الإنساني الكامل الذي يرتفع من مرتبة الخضوع لموامل الطبيعة إلى مرحلة التحرر من الطبيعة .

وقد اقترح الفارابي على المسلمين أن يستعوضوا عن مجتمعهم التقليدي بمجتمع مثالي يشبه إلى حد كبير نظام الجمهورية الفلسفية الذي اقترحه أفلاطون على أهل أثينا وغيرهم من اليونان ، كذلك أتى الفارابي بنظرية الفاضل وهو من مصدر أفلاطوني محدث . (1)

ولا يستطيع الإنسان أن يبلغ كماله إلا في مجتمع معين عند الفارابي ، والمجتمعات تسمان ، منها ما هو كامل ومنها ما هو غير كامل ، والمدينة الفاضلة هي التي يتعاون فيها أعضاؤها على تحقيق السعادة والمحافظة على الحياة ، ورئيسها هو الإنسان تحققت فيه الإنسانية على أكملها ، اكتسب عقله بجميع المقولات وأصبح عقلاً بالفضل ، وهو وسط بين الحقل الفعال والحقل المهيولائي ، ومميز المدينة الفاضلة عنده تكون على حسب ادراكها للحقيقة ، فكل نفس علمت الأول والثاني والحقول الثنائي والحقل الفعال تكون قد اكتسبت الخلود .

وأن السعادة لا تكون إلا بإدراك الحقل لذاته بعد مجموعة من الإدراكات المتدرجة ، وعندئذ يصبح الحقل والمقول شيئاً واحداً ، وعند ما يدرك الإنسان ذاته بخطر في سلك الأزل ، وتتم سعادة النفس في المدينة الفاضلة بتأملها للحقل الفعال ، وهي سعادة عقلية خالصة من المادة ، وتتصل النفس بهذه المدينة لتصير كنفس واحدة ، وكلما اتبعت بعضها ببعض زادت سعادتها . (2)

(1) محمود قاسم ، دراسات في الفلسفة الإسلامية ، الطبعة الخامسة ، 1973 ، دار المعارف ، ص 16 .

(2) أبو نصر الفارابي ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، دار المشرق ، بيروت ، 1968 ، تحقيق البر نصري نادر .

فبقى النظام الفلسفي الذي دافع عنه الفارابي النظام الذي سار عليه ابن باجة وحافظ على التسقيط الأساسية منه مثل اشراق العقل الشمال ، والتمييز بين الحكمة والشريعة والتأويل ، وتقدم العالم ، ولكنه أدخل عليه تعديلات وأضاف إضافة معتبرة ، فالحدا نجد أنفسنا ضمن مؤلفاته أننا أمام اتجاه متكرر يدل على نزعة تأملية عميقة ، فقد انطلق في كتاباته المنطقية من الفارابي ، واتفق معه في فلسفته الطبيعية والميتافيزيقية ولكنه اتخذ منها ما مخالفاً لذي بعثته الفلسفية التي رائجها على أساس العقل وحده ، فسعادة الفكر عنده مرتبطة بالوصول الى حقائق الموجودات والتصرف طبقاً لما يفليه العقل .

لقد استطاع ابن باجة أن يلم بإد راسات الفلسفية التي وصلت اليه ، واستطاع بد راسته المنطقية المسميتة لـ : ذا التراث أن ينفرد بطريقته في دراسة مفهوم المعرفة والاتصال .

وحاول ابن باجة أن يأتي بشيء جديد في هذه النظرية ، فقد اطلع على أغلب مؤلفات الفارابي فلم يجد فيها ما كان يطلبه ، أما كتب أرسطو في هذا الموضوع فهي مختصرة جداً ولا يمكن الاكتفاء بها ، فقد كتب الى أبي الحسن علي ابن عبد العزيز بن الامام (1) ، الذي وزد للمرابطين ، وكان من أصحاب ابن باجة وطلبته في رسالة الوداع يقول : " يا وئد من هذا وأشدّه وجوهاً علي وألشدّه وأشبهاه الى اعلامك بأجل الأمور التي وقفت عليها ، وهي دفة النهاية التي ينتهي الطبع بالسلوك اليها ، فقد وصفها وأطال الوصف فيها من تقدمني ، واحد من وصفها وكرر القول فيها أبو نصر ، ومكانه في هذا العلم مكانه ، لكن لا تجد في جميع كتبه التي وصلت الأندلس هذا الدحو الذي وقفت عليه ، وسبب من لك ذلك من قولي فيها ان هذا الدحو من النظر اما تبين لي فقط . فاني وجدت لأرسطو في الحادية عشر من " الأخلاق " (2) ذلك ، غير أنه مجمل جداً لا يمكن من الاكتفاء به

(1) ابن أبي أصيبعة ، عيون الألباء ، ج 2 ص 63 .

(2) الأخلاق الى ليقوما خوس ، ويدعوه ابن باجة ليقوما خيا .

فقط أن يوقف منه على هذا القدر . والسبب الذي أظنه في أن ترك القوم القول فيه ليس بغير ما نحن بسبيله . وسيدبر لك ، أمرك الله ، إذا وثقت عليه قدر الانشراح به وأنه لا موقع في النسخ في المعينات كموقفه " (1) .

فإذا وجد ابن باجة مصادراً للمسلمين أرسطو والفارابي غير كافية ووافية في هذا الموضوع ، فما هي تنقيحاته التي أضافها في هذا المجال .

تظهر فكرته الرئيسية في أن : واسطة العلم وحده يستطيع الإنسان أن يصل إلى الاتصال بالحقل الفصالي ، " أن العلم أفضل الأشياء الإنسانية وأبداً ففعلنا رجاءاً لنا يصل إلى أمر عظيم لا نعلم ما هو على التحصيل ، غير أن عظمه لا يحد موقفه من النفس ، ولا تقدر المجازة عن إبدائه لعظمه وجلاله ورويقه ، حتى أن يحض الناس يعتقد أنه يصير نوراً وأنه يصعد إلى السماء " . (2)

ولا يصل الإنسان إلى الحق إلا بعد أن يمر على شكوك ، وآلام كثيرة ، لأن العلم لا يصل إلا بالشوق إليه ، والشوق أليم ، ويحدث أحياناً أن يجسد المتشوق إلى هذا العلم عقبات تعول بينه وبين اليقين .

وطالب هذا النوع من المعرفة والعلم لا يطلبه لغاية معينة ، ولا لئيل لذة مقصودة ، بل يتعلم لغاية العلم ذاتها ، ومن يطلب العلم في سبيل اللذة فهو كمن يأكل أكلاً لذيقاً لا يصح به جسمه ، فكل علم يرمي إلى غاية معينة مقصودة لا يؤدي إلى اليقين ، وحتى طالع العلم في سبيل الكرامة يفشل في كثير من الأحيان ، وهذا هو السبب في أعراض أكثر الناس عن الحكمة ، وأقبالهم على العلوم العملية التي يجدون فيها منفعة أكثر .

ويربط ابن باجة بين آلة الإنسان الأولى وهي البدن ، والفضائل الخلقية ويجب المحافظة والاهتمام بهما بالدرجة الأولى ، والذي يحافظ على أحدهما دون الآخر لا يستطيع أن يصل إلى المحرك الأول .

(1) ابن باجة ، مخطوطة أكسفورد ، ورقة 197 ب .

(2) المرجع نفسه ، ورقة 200 أ .

والخايات كثيرة عند الناس ، إذ هي تختلف باختلاف المصاير التي يضررها ،
ولكن الخاية القصوى عند الخير الأتباع ، أما هي فيما يكون جودته ضاله ، فجوهر
الإنسان جوهر عقلي ، ومن ثم ففعله الأخلاقي الخالص يتمثل في الخاية القصوى ،
وهي الاتصال وإدراك الحقول المذارة .

إن طبيعة الإنسان في نظره متوسطة بين الطبائع السرمدية والطبائع الكائنة
الفاصلة ، والأمري الإنسان على الحالة الطبيعية لا ينتقل من جسد إلى جسد
الآن بتوسط ، كما يوجد ذلك في أجساد الجواهر الموجودة ، فيجب أن يكون فسي
الإنسان محلي هو في تلك السرمدية ، فيكون به سرمديا ، ويكون فيه معنى يشبه
الكائن الفاسد ، فيكون به كائنا فاسدا ، فالإنسان من أعاجيب الطبيعة .

ويستخلص من الكائن الفاسد اللذة النفسية والجسدية التي تشقى وتزول لأنها
غير متصلة ، ولا يمكن اتصالها لأنها توجد بعد تقدم أضرارها ، ومن السرمدية
تستخلص المعلوم اليقينية التي لا تزول إلا بزوال موضوعها ، ويمكن الاتصال فيها ،
وكذلك العقل المستفاد فانه لا يزول لأنه عقل ومحقق في آن واحد ، وهو خالد
متصل بهذه الصورة .

ويصنف ابن باجة اتحاد العقل الإنساني بالعقل الفعال إلى ثلاث مراتب :

1 - المرتبة الطبيعية التي توجد عند الجمهور ، فهم يرون المحقول مرتبطا بالصورة
المهذولة ، ولا يعلمونه إلا بهذه الحالة ، ويمثل هذا الصنف من الجمهور
بأصحاب المناهج العملية .

2 - المعرفة النظرية ، حيث يرى النظائر الطبيعيون المحقول أولا ، وينظرون إلى الموضوعات
ثانيا ، ولأجل المحقولات تشبهها ، وفي هذه الرتبة يشاهد أصحابها المحقول
بواسطة ، مثل الشمس حين تغرب في الماء .

3 - مرتبة السعداء الذين يرون الشيء بنفسه .

وهنا يقارن ابن باجة بين المراتب الثلاثة ثم بين الأحوال الثلاثة التي
ذكرها أفلاطون في لحد الكهف ، والتي يحرض فيها المراحل المتدرجة للمعرفة ،

التي تبدأ بمعرفة ذلال الأشياء الفعالية ، وتنتهي الى تحقل المثل الخالصة ، وعلى رأسها الخير . (1)

واكنه يهرج لهج أفلاطون في هذا اللغز حيث يقسم المعتقدات الى مراتب ، منها المعتقدات العملية المرتبطة بالصور الخيالية ، وهي كائنة فاسدة ، ومعتقدات العلم الطبيعي المرتبطة بالأشياء الحقيقية وتستند الى خيالات أشبهها ، ولما يرتقي صاحب العلم الطبيعي ويدرك الأمور المفارقة التي لا وجود لها عقل — المعتقدات الخير الفاسدة .

ومكذا يدرك الجمهور الموجودات المعتقدات بواسطة مشاهدتها ، أو نسبتها الى مضافها ، وبواسطة الصور الروحية التي تحصل عن الحس ، وكذلك النظائر والمفلسفون فانهم يدركون الكليات بهذه الصور ، وهي فاسدة ، وإذا أمكن لسياسها ذهب معتقوليها بذهاب صورتها ، فلا يتصل المعتقد الهولاء إلا بتوسط الصور الروحية ، وهم يشعرون بالصور الروحية ، ويدركون أنها موضوعات وأجسام محسوسة ، ولا يشكرون من حيث لها هذا الوجود ، ومن فكر فيها على هذا النحو حصلت له رتبة النظائر ، ويرتقي صاحب العلم الطبيعي ، ويتدرج في شكره ، ولا يفكر في هذه المعتقدات من حيث هي معتقولات ، بل يحاول أن يدركها كأحدى موجودات العالم ، ويستنتج من نسبة المعتقد الى الموضوع ، ونسبة ذلك المعتقد الى الشخص ، معتقول ثالث يدرك به الانسان المعتقد الأول .

ان الانسان عند ابن باجة يدرك أولا الصور الروحية على مراتب ، ثم يتصل بها بالمعتقد ، ويتصل بهذا المعتقد بالحقل الآخر ، وهكذا يتم ادراك المعتقد على هذه النسبة من الارتقاء والصعود الى فوق .

والحقل الذي وصل الى هذه الرتبة من ادراك المعتقد ، لا توجد له الصورة الروحية ، وتلخص عنده صورة المضاف الى الشيء ، ويبقى عقله وأعدا غير متكثرا ،

(1) فؤاد زكريا ، دراسة لجمهوريات أفلاطون ، مؤسسة التأليف والنشر ، القاهرة ، 1967 ، ص 143 .

وهي السعادة القصوى التي يحاول الانسان أن يصل اليها ، وهذه الحالة تشبه الضوء ، والعقل يشبه الابصار ، فمن كملت عنده هذه الصورة استنتاج أن يشاهد المحقول بوضوح ، وهذا العقل المستفاد واحد من كل جهة ، وهو بعيد عن المادة لا يخالطه التضاد ، وهو الذي يقوم الأمور ويصلحها ، والله عنه راض تمام الرضى .

وهناك صنف طبيعي يدركه الانسان من تلقاء نفسه ، وصفه النبي بمسدد رك بمصونة الهية ، ولذلك بحث الله ارسل ليخبروا بالامكانات الالهية ، وقد جاءت الشريعة المحمدية تحث على العلم ، " والراسخون في العلم يقولون آمنا به ، كل من عند ربنا " (1)

وقد كان النبي يؤثر العقل على ما فيه من صفاء وحكمة ، والاعمال مقرب عند الله ، وقدس الله العقل ، وحتى يشارق البدن يبقى يسبح الله مع المبدعين والمصديقين والصالحين .

ان العقل مصطى من معانيات الله على من يرضاه من عباده ، فمن عمل صالحا وما يرضي الله أثابه بهذا العقل الذي يبقى نوراً بين يديه يهتدى به ، لأن الأعمال الاسابية عند الله تتفاضل بالغايات ، مثال ذلك العابد والمرائي ، فكلاهما كان يؤدي واجبه في نظر الناس ، ولكن العابد نال رضى الله . والمرائي لم يسأل سخطه : (2)

فان الاتصال بالعقل الفصاح عنده يتم بتخليص النفس من الماديات التي تقف عائقا عن الحياة العقلية الناعمة ، وترويض النفس بالتدرج لتتسم بالحياة العقلية ، واعطاء العقل الدرجة الأولى في التحكم في كل الحالات العلمية والعملية .

(1) سورة آل عمران ، آية 7 .

(2) ابن باجة ، مجموعة أكسفورد ، ورقة 121 أ .

ومجمل القول أن ابن باجة تأثر في ميدان المعرفة بأفلاطون وأرسطو والفارابي ، وأكد على الجانب التأملي ، ويُنَّ بأن هناك طريقين للوصول أو الاتصال ، وهما طريق الهرمان في المعرفة ، وطريق الفطرة الفائقة دون تعلم وهو طريق الصوفية الذي يستمد من النبوة ، بل نراه يفضل بصائر الأنبياء على غيرها من بصائر الحكماء ، فيقول " وأعظم البصائر الموهبة من الله عز وجل بصائر الأنبياء صلوات الله عليهم ، يعلمون الله عز وجل ومخلوقاته بحق علمه ، ويرون ببصائرهم الفائقة في نفوسهم ذلك العلم العظيم دون تعلم ولا اكتساب " (1) . ويتبين لنا أن ابن باجة يعتبر أن طريق الوحي وطريق التصوف من الطرق الموصلة إلى الحق والكمال الذي هو السعادة القصوى والبقاء الأبدى ، ويرى أن أجل المتطلبات وأكملها هو العلم بالله عز وجل ، الذي يفيض على الإنسان بالمعرفة ، ويعترف بأن العقل لا يتجاوز طورا محيدا في ميدان المعرفة المطلقة ، وأن العقل الضال والاتصال به هبة من الله ونعمة وثوابا من عنده ، ويجعل الخلود متوقفا على هذا الاتصال فيقول ، " ومن حصل له هذا العقل ، فإذا فارق البدن بقي نورا من الأنوار يسبى الله ويقدره مع النبيين والمصدقين والشهداء والصالحين ، وحسن أولئك رفيقا " (2) .

وهذا يؤكد لنا قبوله للحدس ، والادراك المباشر ، الذي هو هبة من الله ، والقاء في الوجد والقلب ، حسب تعبير المتصوفة .

وشي الواقع أن هذه النزعة الصوفية المصطبغة بصبغة عقلية جزء سار في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ابتداء من الفارابي إلى ابن رشد الذي اعتنق لنظرية الفارابي في الاتصال ، ونظرية العقل والخلود لابن باجة .

(1) ابن باجة ، مخطوط أكسورد ، ورقة 121 .

(2) رسائل ابن باجة ، ورقة 217 أ .

شرح لمنطق أرسطو : كتاب المهاراة ، القياس .

المخطوط

ألف ابن باجة شرحا منطقيا على بعض مؤلفات أرسطو وفرفوريوس الصوري وأبي نصر الفارابي ، ورد بعضها في مخطوط أكسفورد وهي من ورقة 233 إلى 212 .

- (1) من قوله في صدر [يسافوجي] .
- (2) من كلامه في لواحق المقولات .
- (3) من قوله على كتاب الحسب : أرة .
- (4) كلامه في القياس .
- (5) كلامه في الهرمان .

ورود شي مخطوط الأسكوريال ما يلي :

(1) تعاليق على كتاب أبي نصر في المدخل والفصول من [يسافوجي] من ورقة 6 إلى 45 .

(2) تعاليق على كتاب بارمينيادس (الحسب) للفارابي من ورقة 45 إلى 48 .

(3) كتاب الهرمان من ورقة 71 إلى 85 .

(4) كلام على أول الهرمان من ورقة 86 إلى 98 .

(5) تعاليق على كتاب المقولات لأبي نصر من ورقة 111 إلى 124 .

ويذكر ابن أبي أصيبعة عنوان آخر وهو " تعاليق على كتاب أبي نصر في

الصناعة الذهبية .

ويتضح من هذا أن مجموعة أكسفورد تزيد عنوانا وهو كلامه على أول الهرمان ، كما أن ابن أبي أصيبعة يضيف عنوانا آخر سبقت الإشارة إليه لم يرد في مجموعات المخطوطات المعروفة ، ولعله أن يكون مرادفا لأحد الصنارين السابقة .

وتعتبر هذه الشروح حلقة هامة في تاريخ المنطق من سلسلة المشهورات الموضوعية على كتب أرسطو المنطقية باللغة العربية ، لا سيما أن هذه التعاليق

تمثل المرحلة التي سبقت ابن رشد في المغرب والأندلس ، حيث نقلت كتب الفارابي الى الأندلس .

والجدير بالذكر أن ابن باجة في تعليقه على الفصول للفارابي بين لنا أن الفارابي قد استحدث أشياء جديدة ، نال فيها أرسطو ، وذكر بأن تحريف الكلي عند أبي نصر يخالف تحريف أرسطو له ، لأن الكلي في تحريف أرسطو " ما شأنه أن يعمل على أكثر من واحد " (1) ، أما أبو نصر فإنه عرفه بأنه " ما شأنه أن يتشابه به اثنان فأكثر " (2) .

وقال في موضع آخر " فخر بن أبي نصر في المدخل ليس هو فهم أقاويل أرسطو وإنما قصد أنه جزء من صناعة المنطق " (3) .

وأدخل الفارابي في كتابه " المدخل " فكرة الشخص من بين الكليات ، وهي فكرة لا توجد عند أرسطو ولا عند ثيوفريزوس الصوري ، ولعلها فكرة روائية ، وقد وجدت هذه الفكرة عند إخوان الصفا (4) .

وكذلك القول في فكرة الرسم ، فإن أرسطو لم يشر إليه وإنما يحتر من اضافات جالينوس وعرفه الفارابي بأنه ما تركيب من جنس وخاصة كقولنا " الانسان حيوان ضحّاك " (5) . ونحن من هذه التماثيل تعليقه على كتاب المصباح للفارابي ، وتعليقه على كتاب القياس .

(1) ابن باجة ، مخطوط الأسكوريال ، ورقة 112 :

(2) المصدر نفسه .

(3) المصدر نفسه ، ورقة 114 .

(4) رسائل إخوان الصفا ، بيروت ، 1957 ، ج 1 من 395 .

(5) الفصول ، نشرة مباهة تركي .

كتاب العبارة :

أما تعليقه على كتاب العبارة فقد بين فيه ابن باجة الضرب من هذا الكتاب الذي قصد فيه الفارابي أن يحررنا كيف نفكر ، ولما كانت الأفكار لا تبدر إلا في قضايا وعبارات ، فإن الفارابي بدأ بالعبارات التي هي أقوال وقضايا ، ولما كانت القضايا مركبة من ألفاظ ، فإنه تكلم في الألفاظ المفردة ودلالاتها ، والأحوال التي تلحقها ، وبين أيضا المحمولات التي بالذات والتي بالعرض .

وتكلم على القضايا وخاصة القضايا الحملية إذ هي مطلوبات مطلقة وذلك لأن القضايا منها ما يحل من طريق القياس ومنها ما يحل عن طريق التجربة وعن طريق التصديق والتثبت ، ولم يهتم بالكلام على القضايا الشرطية كما هو مذهب أرسطو ، باعتبار أن الشرطية تحود في نهاية الأمر إلى قضية حملية ، وأشار إلى شرح الفارابي على العبارة لأرسطو الذي نشره ولهم كوتش اليسوعي وستالي ماروا اليسوعي (1) .

وذكر أن كتاب العبارة تمهيد وتوطئة لكتاب القياس أيضا ، لأنه يتحدث في القياس عن القضايا باعتبارها مقدمات ، وإنما تكلم عليها هنا من حيث هي قضايا ومطلوبات عامة .

فالموجود المحسوس الذي يصتبره واحد يدل عليه لفظ واحد ، فإذا قلت " طبيب أبيض " ، " بناء كاتب " فإنك تجد هذه العبارة تدل على ثلاثة قضايا لأن كل عبارة لها قوام خاص وماهية خاصة ، فالكاتب والبناء والأبيض ليس لأحد ما قوام متعلق بقوام الآخر بالضرورة ، فإن الأبيض معنى غير معنى الكاتب وغير معنى البناء ، إذ المشار إليه بقولنا هذا طبيب غير المشار إليه بقولنا هذا كاتب ، فالموضوع متعدد بتعدد الماهية .

(1) المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، 1960 .

أما ذكر الفارابي للأضداد في كتاب العبارة مع أنها من لواحق المقولات فقد أجاب عنه ابن باجة بأن التضاد هنا قصد به التضاد بين القضايا لا بين المقولات .

ثم بين ابن باجة قضية هامة وهي دلالة الأفعال على الزمان ، ويرى أن الأفعال تدل على المعنى بمادتها وتدل على الزمان بصيغتها ، وبإحدى آراء ابن باجة أن دلالة الفعل الأمر على الزمان لا تكون بصيغته كما هو الأمر في سائر الأفعال ، يقول " لكن يرى أن الشيء الذي به دلت على الزمن هو صيغتها والذي دلت به على المعنى وعلى الموضوع هو مادتها " (1) .

وقال في دلالة الأمر على الزمن " ينبغي أن تعلم أن دلالة فعل الأمر على الزمان ليس بصيغته " (2) .

فالمعنى لا يتغير في المادة وإنما الذي يتغير هو الزمان . ولما كانت المادة توصف بأنها وجدت أو توجد أو ستوجد فمعنى الوجود كله واحد لا يتغير وإنما المتغير هو الزمان حين تنصوره في الماضي أو الحال أو المستقبل ، ولذلك جعلت للزمان علامة .

وتعرض ابن باجة لمسألة مطلقة لشوية في الألفاظ وهي مسألة الاسم غير المحصل وهو الاسم المعلوم مع أنه لا يوجد في لسان العرب كقولنا لا خفيف ولا ثقيل ، أو كقولنا لا سلكي ، أو لا متنامي ، وهي صيغ يونانية ، وذكر أن الفارابي تعرض لا احتياجنا إليها في العلوم ، قال ابن باجة " وهو لما ذكره وأن كان مما ليس في هذا اللسان لا احتياجنا إليه في العلوم كقولنا في السماء " أنها لا خفيفة ولا ثقيلة " ، لأننا لم نجد في اللسان العربي لفظا يحيط بهذا المعنى الذي استعمله أرسطو ألا بالاسم غير المحصل " (3) .

(1) ابن باجة ، مجموعة أكسفورد ، ورقة 48 ب .

(2) المصدر نفسه .

(3) المصدر نفسه ، ورقة 50 أ .

وتكلم على الرابطة بين الموضوع والمحمول ، وسماها " الوجودية " التي تقن بالاسم المحمول ، فتدل على ارتباطه بالموضوع ووجوده وعلى الزمان المحصل الذي فيه يوجد الاسم المحمول للموضوع ، والوجود هنا ليس معناه الوجود الذي هو خارج الذهن بل معناه أن المحمول مرتبط بالموضوع وهو فصل الكينونة في اللغة اليونانية واللاتينية .

ثم قسم القول الى تام وغير تام ، وقسم القول التام الى خمسة : جازم ، وأمر ، وتضريح ، وطلب ، ونداء ، وأما التمتني وما يجرى مجراه فهو تابع للجازم ، وإنما جعل الأمر والتضريح والطلب أقساما مختلفة لأنه أراد المعنى الذي يكون في السلسلة مختلفة ، أما اللسان العربي فهي واحدة .

وتحدث على التقابل بين العدد مثل : اضرب ، لا تضرب ، وبين أن الصالح في هذا هو " لا " دون " ليس " لأنك لا تقول " ليس لسان " وتبين أن تقول " لا لسان " .

وتحدث كذلك على الأسماء المستتارة والمقولة مما يستعمل في الحقائق وفي المجازات ، وأشار الى المشترك كالحمين .

وشن عبارة الفارابي في " أن الموجود يقال على الجوهر أولا ثم على كل واحد من سائر المقولات " فبين أن الجوهر مستثنى بنفسه عن الأعراض ، أما الأعراض فهي تتبدل عليه وأن الجوهر ليس تمامه بالحرف ، وإنما الحرف هو الذي يكون قوامه بالجوهر .

وتكلم الفارابي عن القضية الشرطية وذكر أنها تنحل الى قضيتين - عمليتين ، مثل : ان نزل المطر ابتلت الأرض ، وهما نزل المطر ، وابتلت الأرض .

وشن العكس في القضايا أو القلب وهو أن يصير المحمول موضوعا والموضوع محمولا ، وبين لنا ابن باجة أن الفارابي يأخذ الأمور بتمام القول فيها ، أما أرسطو فإنه يكتفي بأشكال مجملة أحيانا " وأبو نصر أخذ الأمر بتمامه على ما من عادته أن يفصل في كثير من المواضع " (1) .

(1) ابن باجة ، مجموعة أكسفورد ، ورقة 52 أ .

وشرق بين السلب والعدم ، وبين لنا أن السلب : " فلا شيء " عن شيء وليس فيه البتة إيجاب شيء " لشيء " ، أما الاسم غير المحصل فانه يشك عن الوجود معنى من المعاني ولكن يوجب له عدم ذلك المعنى المفكوك عنه ، فالحال عدم لا يقتزن به الجوهر الذى من شأنه أن يكون منه الشيء كقولك : هذا الرجل غير ملتصق .

كما بين الفرق بين القضية التي تسمى " سالبة الامكان " والتي تسمى " السالبة الممكنة " والسالبة الامكان هي التي تسلب الامكان وتوجب الوجود ، كقولنا : حيوان للانسان ، فان الوجودية واجبة له لا ممكنة ، وأما السالبة الممكنة فهي التي تسلب الامكان والوجود ، وذلك كقوله تعالى : " ولا تثقل لهما أف " ، اذ أنه اذا نهى عن الأخس فقد نهى عن الأعم ، واذا ارتفع الامكان ارتفع الوجود بجميع أبعاده (1) .

ولقد ابن باجة جاليلوس في عدم تشريقه بين الضرورى الذى لم يزل ولا يزال أى أن موضوعه دائم ومعموله دائم ، مثل الشمس ، وبين الدرجة الثانية من الضرورى وهو ما هو موجود مادام موضوعه موجودا كثرقة عيني زيد ، والدرجة الثالثة وهي أقلها في بناء الوجود كجلوس زيد وتياممه ، وهذه كلها ظاهرها جاليلوس واحدة (2) ، فخلط جاليلوس في هذا أشد الخلط ولم يفرق بين ما هو في الذهن وبين ما هو في الخارج . قال الفارابي في كتابه المعبر : " كما ظن ذلك جاليلوس فلسفى ما قال في كتابه الذى سماه بالهرمان (3) .

وقد عرف الفارابي الضرورى وقسمه الى ثلاثة أقسام :

-
- (1) ابن باجة ، مجموعة أكسفورد ، ورقة 52 ب .
 (2) المصدر نفسه ، ورقة 53 ب .
 (3) الفارابي ، كتاب المعبر ، تحقيق مباهة ، مجلة التاريخ والجغرافيا والفلسفة ، مجلد 4 ، أقرة 1966 ، ص 32 .

(1) الموجود الدائم الوجود الذي لم يزل ولا يزال .

(2) الموجود في الموضوع مادام موضوعه موجودا مثل الزرقة في الصين والخطوسة في الألف .

(3) الموجود في موضوع مادام هو موجودا مثل القصور في زيد ، فإنه موجود في زيد مادام القصور موجودا ، أي مادام زيد قائدا ، وكذلك زيد الموجود مادام موجودا ، وبين أن الضروري بالمعنى الحقيقي هو الأول (1) .
ومعنى الممكن الحقيقي هو " ما كان غيره موجودا الآن ويتهيا في أي وقت اتفق من المستقبل أن يوجد وأن لا يوجد " (2) .

أما ابن باجة فقد قسم الممكن الى :

- (1) ممكن منتظم وهو الذي لم يوجد بعد ، غير أنه يتوقع وجوده في المستقبل
دون عوائق لا من ذاته ولا من خارج ذاته ، وهو شبيه بالضروري في الوجود في المستقبل ، ويشبه الممكن بأنه لم يوجد بعد .
- (2) ممكن غير منتظم وهو الذي يتعذر في وجوده للعوائق إما من ذاته أو من خارج ذاته ، وهو ينقسم في نفسه الى أقسام أخرى ثانوية ، وذلك مثل الدار التي من شأنها أن تحرق المشيم ما لم يحق فصلها عائق كالما مثلا .
- وذكر ابن باجة في تعليقه على كتاب العبارة للفارابي كتابا ينسب للفارابي ، وهو كتاب " المقدمات " فقال " ولما أعطانا في كتاب " المقدمات " مبادئ الفكر وعرفنا بها وبأصولها فقد قصد في هذا الكتاب أن يصرفنا كيف نفكر بها " (3) .
- وللفارابي شرح على كتاب العبارة لأرسطو نشره كوتش اليسوعي ، بيروت 1360
عن مخطوط مكتبة طوب كابو أحمد الثالث ، اسطنبول ، وهي نسخة لائحة حوالسي
26 صفحة من أوله لم يطلعنا عليها على نسخة المكتبة الوطنية بتهران وهي نسخة
كاملة جيدة . (4)

(1) الفارابي ، كتاب العبارة ، ص 84 .

(2) المصدر نفسه ، ص 85 .

(3) ابن باجة ، مخطوط أكسفورد ، ورقة 48 ب .

(4) الدكتور حسين علي محفوظ ، وجعفر آل ياسين ، مؤلفات الفارابي ، بغداد ، 1375 ،
ص 292 .

المقياس

علق ابن باجة على كتاب القياس للفارابي ، وبين لنا أن هذا الكتاب وضعه الفارابي كتابا مستقلا ، ولم يجعل منه فصلا خاصا في كتاب المطلق ، فهو كتاب مستقل بنفسه (1) ، وأن الفارابي وضع هذا الكتاب على الطريقة المشهورة السهلة . أما تصريف القياس فهو : " قول توضح فيه أشياء أكثر من واحد إذا ألّفت لزّم عليها بذاتها لا بالعرض شيء آخر اضطرارا " (2) وهو تصريف أرسطلي يختلف التعبير عنه باختلاف الترجمة ، وباختلاف الشراح ، والمعنى واحد ، وعلق ابن باجة على هذا التصريف بأن كلمة " قول " هنا يقصد بها " المعنى المركوز في النفس " وذلك لأن المطلق الخارجي أو الألفاظ في نظره لا تكون إلا تابعة لما في النفس من المعاني ، ويشمل هذا الهرمان وغيره كالجدول ، لأن السدى في النفس قد يكون برهانيا وقد يكون جدليا ، وسائر ما يدخل في القول ، لأننا نحتاج في المناظرة إلى نطق خارج أو تعبير .

ويذهب ابن باجة إلى القول بأن المطلق الداخل لا بد له من المستطابق الخارج وأنه لا فكر دون لغة ، وهو نظر ذهب إليه بعض الفلاسفة كالموضعيين من الذين وحدوا بين الفكر واللغة ، قال ابن باجة : " وإن كان الداخل لا بد فيه أبدا من الألفاظ لأنه لا فكرة إلا بالألفاظ " (3) ، ولكن ابن رشد يفسر " القول " في تصريف القياس " بالقول الجازم " أو بالخبر الذي يحتمل الصدق والكذب . (4)

(1) مخطوط أكسفورد ، ورقة 54 ب .

(2) وعرفه ابن رشد بقوله : " قول إذا وضحت فيه أشياء أكثر من واحد لزّم صسن الاضطرار عن تلك الأشياء الموضوعة بذاتها لا بالعرض شيء ما آخر غيرها .

تلخيص منطق أرسطو ، تحقيق جبار جهامي ، بيروت 1952 ، ج 1 ، ص 139 . وعرفه الفارابي بقوله : " قول تركيب عن مقدمات توضح إذا ألّفت لزّم عليها بذاتها لا بالعرض شيء آخر غيرها اضطرارا " ، كتاب القياس الأخير ، تحقيق مباحة ، أنقرة ، 1953 ، ص 255 .

(3) ابن باجة ، مخطوط أكسفورد ، ورقة 54 ب .

(4) ابن رشد ، القياس ، ص 35 .

وأما قوله : " توضح " فقد رأى أنها كلمة منقولة من استعمال الجمهور ،
ويقصد بها هنا تسلّم وتسلّ مملوكة (1) ، وعلّق على قوله " أشياء " وفسرها
بأنها المقدمات (2) ، ويمن لنا أن الفارابي لم يستعمل كلمة المقدمات هنا ،
لأنه لو فعل لأخذ حدّ الشيء نفسه ، باعتبار أن المقدمات جزء للمقدمات ، ولم
يحصّر عن ذلك بالمعلومات ، لأنه لو فصل لخصّ بالتحريف الهرمان ، ولا يدخل
الجدل وغيره .

وشرح عبارة " أكثر من واحد " بأنه يقصد بها الفارابي المقدمتين اللتين
يأخذهما القائس من الموضوعات المملوكة .

ويمن أيضا أن اللزوم الذي تلزم عنه النتيجة إنما هو لزوم لزم عن الصورة التي
هي التأليف (3) وأن هذا اللزوم هو أهم جزء من أجزاء القياس ، لأنه هو
السبب الأول فيها ، واللزوم القياسي شيء رأيه ضروري وذاتي .

وعلّق على قوله : " بذاته " بأنه يفهم منه أمران : الأول ذاتي ، والثاني

تابع ، فإذا قلنا مثلا : كل انسان حيوان

وكل حيوان جسم

فكل انسان جسم

فإنه يلزم بالذات : كل انسان جسم ، ويلزم بالتبع بعض الأجسام انسان ،

ولكن المقصود الأول في القياس هو : كل انسان جسم .

أما قوله : " لا بالعرض " فقد قصد منه استبعاد ما يلزم من المساعدة ،

لا من أجل الصورة والتأليف ، وذلك كقولك : كل انسان ليس بحجر .

وكل حجر مفتقد . * فكل انسان ليس بمفتقد .

(1) شرحها ابن رشد بقوله : " إذا تسلّمت واصطلح عليها " ، القياس ، ص 139 .

(2) ابن رشد ، الممدد لنفسه : " يريد بها المقدمات " .

(3) ابن باجة ، مخطوط أكسفورد ، ورقة 55 ب .

فهذا النوع من اللزوم ليس من أجل القياس كما يقول ، وإنما من أجل المادة ، فهو لزوم بالعرض لا بالذات .

وفسر الاضطرار والآخريه بأنه لا يكتفى في القياس بأن النتيجة شيء آخر غير المقدمتين ، وإنما لا بد أن يكون هذا القول الآخر أو النتيجة أخفى من المقدمتين ، فهو ينبغي أن يكون آخر وغيرا ، فالآخريه يدل بها على الجوهر ، والآخريه يدل بها على الحال الحارضة له ، ولم يقتضد بالاضطرارية هذا التمييز بين القياس وغيره ، وإنما جاء بها ليبدل على أنها جزء أساسي من ماهية القياس وتصريفه ، وهو أن كونه لازما وضروريا وبذاته هو دائما فيه كذلك ، وداخل في ماهيته (1) لا يفارقه .

وحينما أشار الى قول الفارابي : " وأقل ما مله يأتلف القياس مقدمتان " بين لنا أن هذا الكلام لم يأت به الفارابي على الطريقة الحليمية ، وإنما أتى به حسب طريقته التي ألف بها الكتاب وهي طريقة " الأشهر " ولم يكتبه على الطريقة الحليمية للخواص الذين لا يحتاجون الى هذا القيد ، وبرهن ابن باجة أنه لا حاجة لمقدمة ثالثة في القياس .

وأكد ابن باجة أن جوهر القياس إنما يتمثل في " الحد الأوسط " ، يقول : " أن هذا الحد الأوسط هو غاية الفكر أبدا ، فإنه متى عثر عليه فقد وجد القياس ، وغاية الفكر هي النتيجة ، ثم أن الحد الأوسط يوضح في المقدمتين على تلك الأوضاع الثلاثة ، فتصير ملتبجة لنتيجة متقدمة بالطبع للقياس " (2) .

وكأن ابن باجة أراد أن يبين لنا أن القياس لا يأتي بشيء جديد ، وإنما يصرف ما هو قد تقدم عليه وعلى تأليفه ، وهذا يتبين لنا من تصريحه النتيجة ، قال : " ومملى النتيجة هنا الشيء الذي عرض له أن كان نتيجة ، فإنه قد توجد ولا يوجد القياس ، والقياس إذا وجد وجدت النتيجة ، وإذا ارتفع لم يلزم ارتفاع النتيجة ، فالنتيجة متقدمة بالطبع " (3) ، فكان النتيجة لها وجود قائم بنفسه ،

(1) ابن باجة ، مخطوط أكسford ، ورقة 55 ب .

(2) المصدر نفسه ، ورقة 54 ب .

(3) المصدر نفسه ، ورقة 55 ب .

لا تحتاج الى قياس ، اذ وجودها مستقل ، لأنه اذا غاب القياس لم يرد ذلك الى غيابها ، وهي سابقة له بالطبع ، وهذا تنبيه من ابن باجة الى الطبيعة الصورية للمنطق القياس ، وعدم الوصول به الى نتائج جديدة لم تسبق معرفتها من قبل ، وهذا من أوجه النقد التي وجهت فيما بعد الى المنطق الصوري عند المسلمين ، وعند الأوربيين أمثال ابن تيمية ، وديكارت ، وفرانسيس بيكن .

وميز ابن باجة بين غرض أرسطو من كتاب أالموطيقا (القياس) وبين غرض الفارابي ، وذلك أن أرسطو أراد أن يتكلم في القوة القياسية لا في فعل القوة القياسية . أما الفارابي فانه أراد أن يتكلم في المنطق من حيث هو صناعة فقط ، لأنه لم يقصد به أن يكون كتاب علم ، ولذلك من لم يفهم هذا المصلى لم يفهم مقصد أرسطو ، وربما ظن أن أرسطو متناقض ، وذلك أنه تارة يقول ان القياس الواحد لا ينتج إلا نتيجة واحدة ، وتارة أخرى يقول ان القياس الواحد ينتج نتائج كثيرة ، فاذا قصدنا مثلا الى تكوين قياس على أن كل انسان حساس فنقول :

كل انسان حيوان

وكل حيوان حساس

فكل انسان حساس

فاذا نظرنا الى هذا القياس بفعل القوة القياسية فانه يلزم أيضا عمن : كل انسان حيوان : أن حيوانا ما انسان ، وكذلك في المقدمة الأخرى ، ونفسى النتيجة ، فقد لزم إذن عن هذا القياس أشياء كثيرة . ولكن اذا نظرنا الى هذا القياس باعتباره مؤلفا هذا الدعوى من التأليف المعين ، فانه لا يلزم منه ، إلا شيء واحد أو نتيجة واحدة (1) .

ولذلك نجد أرسطو لم يتكلم عن الشكل الرابع لأنه كان قصده في ذلك صناعة القياس مستعملة ، لا من حيث القوة القياسية التي نظر اليها جالينوس الذي تكلم عن القوة القياسية وظن أن أرسطو أغفله ، وهذا نود أن نشير الى حقيقة تاريخية (1) ابن باجة ، مخطوط أكسفورد ، ورقة 56 أ .

هامة في تاريخ المنطق ، وهي أن مؤرخي المنطق يقولون ان أول من نسب الشكل الرابع الى جالينوس هو ابن رشد ، ولكن هذا النص الهام يبين لنا أن ابن باجة سبق ابن رشد الى هذه الحقيقة ، قال ابن باجة : " فانه من حيث يتكلم في فعل القوة القياسية يلزم أن يلحظ الشكل الرابع الذي ظن جالينوس أنه أغفله ، وأرسطو عندما قصد أن يتكلم في القياس من حيث هو صناعة فانما ذكر المستعمل الذي يقع ذهن عليه بالطبع وهي الأشكال الثلاثة " (1) .

وأشار ابن باجة الى ما ذكره المنطقة (2) من بعده الى أن الشكل الرابع الذي هو خلاف ما هو في الشكل الأول (الحد الأوسط محمول على الحد الأكبر ، والحد الأصغر محمول على الحد الأوسط) لا يحد اليه الانسان الا على استكراه بالطبع ، وتكلف وصناعة غير واضحة ، فهو قياس غير طبيعي ، ولا يقع عليه الفكسر الا بدور من التصحیح ، ولهذا كان الشكل الأول في نظر ابن باجة أكمل الأشكال وأقربها الى الذهن .

ويبين أن الشكل الرابع قياس لا يشيدنا علما ، لأن العلم حاصل من قبله ، بل لنرى كيف تكون صورة هذا النوع من التأليف بين المقدمات الخمس (3) ، ويقول : " فبمق اذن قيل فيه انه قياس على غير المطلوب ، لأنه لم يثبت بيان شئ في ولا فرض مطلوب يبرهن عليه " (4) ، بل يؤكد أن هذا الشكل من القياس وهو الرابع ليس قياسا بل هو شبه قياس لا يشيد علما ، قال : " فاذن لا يؤلف على مطلوب ، ولا يشيد علما فليس اذن بقياس ، فان كان فهو شبه قياس ونسبته الى القياس بالحقيقة نسبة سكين الحبر الى سكين الحديد " (5) .

(1) ابن باجة ، مخطوط أكسفورد ، ورقة 56 أ .

(2) أمثال تريكو في : Aristote , Les premiers analytiques, Traduction: notes par Tricot J. J. VRIN, 1966, p.36 Note 1.

(3) وشرحي : Nicholes Réscher, Gallen and the Syllogism , University of Pittsburg press, 1966, p.2.

(3) ابن باجة ، مخطوط أكسفورد ، ورقة 56 ب .

(4) المصدر نفسه .

(5) المصدر نفسه .

وأما الشكل الأول والثاني والثالث فهي في مرتبة واحدة من حيث يوقع عليها بالطبع في الأذهان ، وتقع عليها الفكرة دون استكراه وتكلف ، وأما من حيث صناعة المطلق فإن الشكل الأول أبين وأكمل .

أما ابن رشد فيبدو أنه تبع في ذلك ابن باجة والفارابي فذهب إلى أن الأشكال الثمانية الأولى من أشكال القياس هي التي يقع عليها الناس بالطبع دون تكلف صناعة ، ويقول : " ومن هذا الفحم يتبين لك أن الأشكال الحملية ثلاثة وأن الشكل الرابع الذي يفهمه جالينوس ليس بشكل طبيعي ، وهو أن يكون الحد الأوسط محمولا على الطرفين الأعظم موضوعا للأصغر ، لأنه ليس تحمله فكسرة بالطبع أعني أنه لا يوجد في كلام الناس ، ولو وجد لكان من جنس الشكل الأول ، ولم يكن رابعا " (1) ، فإذا افترضنا أن الفارابي لم يرد في كتبه المطلقية التي لم تصرف كلها - ما يشير إلى أن جالينوس هو واضح هذا الشكل فإن ابن باجة يكون تاريخيا هو أول من أشار إلى هذا ، وأن ابن رشد كان مصدره في ذلك ابن باجة .

وأشار ابن باجة إلى فكرة هامة في المطلق الرياضي اليوم وهي صياغة القضايا المطلقة صياغة رمزية والا بتصاد من المادة اللغوية . قال ابن باجة : " ومن حيث يمتد (2) في صناعة المطلق أن يحيطي القوانين العامة في كل ما يحمله ، فإن حق القياس أن يساق مجردا عن المواد بسوقه في الحروف ، فإذا أخذ من حيث هو في حروف حصل أحدهما أبين فيسمى ذلك الأبين بحسب الصناعة أولا " (3) .

وكذلك فعل ابن رشد الذي رأى أنه للخروج من الالتباس في دلالات الألفاظ اللغوية يحسن استعصان الرموز عوضا عن الألفاظ أو المواد . قال ابن رشد : " أن التمثيل بالحروف هو أعني لثلاثي يظن بما يبين من ذلك أنه إنما لزم (1) ابن رشد ، القياس ، ص 152 ، ويقول في ص 172 : " أن الشكل الرابع الذي يذكره جالينوس ليس بقياس تقع عليه الفكرة بالطبع " ، أنظر : ص 233 أيضا . (2) كذا ، وأصله : يصهد . (3) ابن باجة ، مخطوط أكسفورد ، ورقة 56 ب .

من قبل المادة أعني من قبل مادة المثال الموضوع فيه ، لا من قبل الأمر في نفسه ،
مثل أن نضح يدل أ حيوانا ويدل ب حجرا " (1) ولأن ذلك عنده أسهل في
التصليم ، وأبعد عن غموض الألفاظ والتباسها ولو أدرك ابن باجة وابن رشد
من بعده أهمية هذا الاقتراح وساروا فيه قدما لخيرا مجرى المطلق الأرسطي (2)
والانتقال إلى الصيغ الرمزية على نحو ما نجد المطلق الرياضي .

ويختم ابن باجة تعليقه على كتاب القياس للفارابي بأمرين : الأمر الأول
لغوى ، وهو معنى كلمة أنولوطيقا اليونانية ، فأوضح أن معناها " التحليل
بالعكس " ويقصد بالعكس ما هنا اللزوم مثل لزوم تصور الحيوان لتصور الانسان ،
وهذه الكلمة منقولة عنه من احتمال الجمهور وهو يدل على الجمع بين طرفي
الشيء الذي يكون خطأ مستقيما ، فهو جمع الطرفين اللذين كانا مفترقين ، وعبر
الفارابي عن ذلك بالتحليل ولم ينهر عنه بالحل ، لأن التحليل أدل على هذا
المعنى باعتبارها عملية تجرى الآن ، فهي عملية مفصلة . أما الحل فهو يدل على
ما قد تم وانتهى وأصبح بالفعل ، وعندها ينشئ الانسان القياس فالما هو بصدده
التحليل لا الحل . وأما اسم التحليل باعتباره صناعة فهو القياس الذي يعادله
في اللغة اليونانية لفظ سولوجيسموس ، ويذكر أن معنى هذه الكلمة يدل على
الفسيفساء لأنه يشبهها من حيث التأليف والصورة التي تشبه صورة الفسيفساء ،
وذكر أن أبا نصر الفارابي إنما قصد في الكلام على القياس إلى صورته ، وهي
التأليف الذي تلزم عنه النتيجة ، وأشار إلى غرضه وإلى غرض أرسطو من هذا
التأليف كما سبق أن ذكرنا من قبل .

أما الأمر الثاني الذي ختم به تعليقه فهو الكلام على قياس التمثيل أو القياس
الفقهي ، وقد تكلم الفارابي في كتابه " المختصر الصغير في المطلق على طريقة
المتكلمين " (3) على هذا النوع من القياس ، كما أن الخزالي بين أن النظر في
(1) القياس من 269 . انظر ابن رشد ، تلخيص مطلق أرسطو ، تحقيق جبرار جهامي ،

بهرت 1982 ، مج 1 من 201 .

(2) المصدر نفسه ، ص 98 .

(3) حقيقته مباهمة تركي ، أنقرة ، 1958 .

المقليات من حيث الصورة ، وإنما الخلاف في المادة (1) ، وذلك أنه أراد أن يبرر استعمال المطلق في العلوم الإسلامية كالكلام وأصول الفقه .

وشرح أبي نصر الفارابي من كتابه أن يتحرى في أن تكون ألفاظ المطلق واصطلاحاته سهلة ، وذلك بأن يجهز عليها بعبارات مشهورة عن أهل اللسان العربي ، وأن يستعمل الأمثلة المشهورة أيضا عند أهل زمانه ، لأن أرسطو استعمل الألفاظ والأمثلة المصروفة عند أهل زمانه وهي تختلف عن عبارات وأمثلة أهل زمان الفارابي ، ولذلك لم تكن كتب أرسطو واضحة ولا مشهورة عند محاصري الفارابي ، حتى ظن كثير من محاصريه أن كتب أرسطو في المطلق لا جدوى لها ، وكانت تلج (2) ، ولما قصد الفارابي إيضاح ذلك كله قال : " استعملنا فسي بيانها الأمثلة المتداولة بين النظار من أهل زماننا " (3) .

وتكلم في هذا الكتاب على القياس ، وعلى الاستقراء ، وعلى قياس الخائب على الشاهد ، وعلى التمثيل ، وهي أمور تكلم عليها علماء الكلام والأصوليون فسي مباحث الفقه ، وأتى بأمثلة من الفقه ، ومن القرآن الكريم ، وتلك المقدمات أطلق عليها أنها مقدمات مقبولة ، مثل :

كسل خمرة محرمة

وهذا الذي في الأبناء خمرة

٠. الذي في الأبناء محرم

وهو شكل أول من أشكال القياس ، ويسمى في ذلك بين العبارات الخبرية ، وبين العبارات التي هي في قوة الخبرية كالحث والأمر والنهي مثل قوله تعالى : " واجتنبوا قول الزور " ، قوله : " وإذا قلتم فاعدوا " ، وقوله : " وأوفوا بالعقود " . أما ابن باجة فإنه أشار إلى التمثيل في نظر أرسطو وبين أنه الانتقال من جزئي إلى جزئي ، لا من كلي إلى كلي ، ويضرب للمثال أو للتمثيل بمثال من الفقه ، وهو قوله :

(1) الخزازي ، معيار الحكم ، تحقيق سليمان ديبا ، دار المصارف ، مصر ، 1361 ، ص 60 .

(2) الفارابي ، المختصر المخبير ، ص 244 .

(3) المصدر نفسه ، ص 245 .

" مثال ذلك السلم وبيع الغائب فإنهما متماثلان ، فمن أجاز بيع الغائب حملا على السلم فالما أجاز له لمساوية بينهما . . . فالما نقول : بيع الغائب مثل بيع السلم ، وكذا مثل كذا " (1) .

ويذكر ابن باجة أن الكليات التي تكلم عليها الفارابي في المقائيس الفقهية إنما قصد بها كليات الموضوع وحده ، وأطلق عليها مبادئ ، وتكلم على المبادئ التي تخص البناحي الفقهية في كل ملة وأمة ، ومحمولات هذه الموضوعات تكون بحسب ملة ملة ، ودين دين ، فإن الخلل عند أمة قد يكون حراما عند أمة أخرى ، وذلك في مجال " المقبولات " وليس من شرط هذه المقبولات أن تكون كلياتها من المشار إليها بل تكون بالوضح والفرق مثل :

ما ذبح فلم يذكر اسم الله عليه فهو حرام ، فإن هذا بين أنه كلي .
أما ابن رشد فهو قد تابع هذا الاتجاه ، وتكلم عن القياس المستعمل في الفقه وجعله مجالسا للاستقراء وسماه تمثيلا (2) ، قال ابن رشد في التفرقة بين القياس والاستقراء والتمثيل : " أن المثال هو البيان الذي يكون المصير فيه من جزئي أعرف إلى جزئي أخفى ، لأن المنتزاعين ليس أحدهما تحت الآخر ، وأن الاستقراء هو مصير من جزئيات أعرف إلى كلي أخفى ، والقياس من كلي أعرف إلى جزئي أخفى وهي النتيجة الداخلة تحت المقدمة الكبرى " (3) .

وهذا يدل على أن المطلق الأرسطي أخذ في الحضارة الإسلامية هيمنة جديدة بسبب الثقافة الإسلامية الطليح ، فدخلت فيه أبحاث وعناصر لغوية وأصولية وفقهية ربطت الأمثلة اليونانية بأمثلة إسلامية والاصطلاحات اليونانية بامطلاحات عربية ، مع العلم أن اللغة اليونانية تختلف في طبيعتها عن العربية وبخاصة في الكلمات الوجودية (la copule : est) أو الرابطة التي تربط بين الموضوع والمحمول فاشتقوا لها كلمات كالمهوية ، والوجود ، والمصيرورة .

(1) ابن باجة ، مخطوط أكسفرود ، ورقة 57 ب .

(2) القديس آس ، ص 351 .

(3) المصدر نفسه ، ص 354 .

ولم يستطع الفارابي وهو المصنّف الثاني أن يفلت من وسطه المتضاربين الصلبي
فكتب شي المطلق مقربا إياه من مذهب المتكلمين وهو كتاب " المختصر المصغر على
طريقة المتكلمين ، وتكلم فيه على أشياء لا وجود لها في المنطق الأرسطي مثل
قياس الغائب على الشاهد ، وضرب له أمثلة من الفقه ومن آيات القرآن الكريم .
فيكون الفارابي سابقا للخزالي في ادخال المنطق الصوري في الثقافة
الاسلامية ، ومن هنا ندرك أن عمل ابن حزم الذي سبق الخزالي في هذا
قد تأثر فيه بالفارابي لأنه ذكر في كتابه " التثريب لحدّ المطلق والمدخل اليه
بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية " كما يدل عنوانه نفسه على ذلك ودافع فسيه
عن المطلق وعن أهميته في الثقافة الاسلامية بجميع فروعها .

* * *

فكرته عن الطبيعة من خلال رسائله ، الآثار العلوية ، الكسوف والفساد .

الآثار الخطلية

عند ما ابتدأت الحركة العلمية في الحضارة الإسلامية لم تلبث أن امتدت إلى العلوم الطبيعية ، وبدأت بالعلوم العملية كالطب والكيمياء ، ثم توسعت فشملت دراسة الفلسفة الطبيعية والكونية وكان المستزلة هم الأوائل في هذا المجال ، إذ أن أبا الهذيل الضلاف (ت 234 هـ) كان أول من تكلم في نظرية الجوزء الذى لا يتجزأ في تاريخ العلم في الاسلام ، وكذلك النظام الذى رفض الجوزء الذى لا يتجزأ ، وذهب إلى نظرية الكون والطفرة وهدفهما في ذلك الرد على فلسفة أرسطو . (١)

وأخذ المسلمون ينقلون الدراسات الطبيعية عن الهند والفرس واليونان ، واهتموا بصفة خاصة بكتب أرسطو الطبيعية لأنه في الواقع فيلسوف ذو منهج طبيعي على خلاف أفلاطون صاحب المنهج الرياضي ، وكان منهجه يعتمد على المشاهدة والتجربة وعلى البرهنة والاستدلال أيضا .

ومن أهم كتبه في ذلك كتاب السماع الطبيعي الذى اهتم فيه بالمبادئ العامة للعلم الطبيعي مثل الحركة والسكون ، والزمان وأمكان ، والمادة الأولى للحركة ، واللا نهاية ، والنهائية ، والاتصال والانفصال .

لأن الوجود الطبيعي مائى ، وذلك أن موضوع العلم الطبيعي عنده هو الوجود المتحرك حركة محسوسة ، ويلحق بذلك فكرة التغير أو المبرورة ، والتغير إما أن يقع من اللاوجود إلى الوجود وهو الكون ، وإما أن يقع من الوجود إلى اللاوجود وهو الفساد ، والحركة انتقال من وجود إلى وجود ، وهذه الحركة لا بد لها من زمان .

(1) إبراهيم مذكور ، مقدمة الشفاء (الطبيعيات) تحقيق محمود قاسم ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة 1369 ، ص (ط) .

ورد ابن باجة أن العلم الطبيعي كما هو في السماع الطبيعي هو عبارة عن المبادئ الميتافيزيقية لـعلم الطبيعة : " ولذلك صار الدار في هذا الكتاب متأخرا للفلسفة الأولى " (1) .

ولذلك سمى ابن باجة هذا العلم " بالحكمة الطبيعية " (2) ، وبين الفارابي الصلة بين كتب أرسطو الطبيعية ، فذكر أن السماع الطبيعي موضوعه المبادئ العامة وأن كتاب " السماء " و " الكون والفساد " و " الآثار العلوية " موضوعها الأمور الخاصة بكل جزء من تلك الأجزاء الطبيعية (3) .

ويقع كتاب " الآثار العلوية " في أربع مقالات ، ترجمه ابن البطريق (ت 215 هـ) وتوجد نسخة مخطوطة لهذه الترجمة في مكتبة جامعة سراي باستطبول رقم 1179 من ورقة 23 إلى 40 ب ، نشر عبد الرحمن بدوي ، هذه الترجمة بعد مسوان : (4) " في السماء والآثار العلوية " ، كما توجد من هذه الترجمة نسخة مخطوطة بالثاتيكان تحت رقم 373 مكتوبة بحروف عربية ، ونشر هذا النص أيضا : Casimir Petraitis ، بيروت 1963 (5) معتمدا في ذلك على الأصل في أصول اليونانية والصربية والصهرية واللاتينية ، والواقع أن هذه الترجمة تاليف وليست ترجمة لـنص ، بأكمله لكتاب أرسطو (6) .

- (1) مخطوط أكسفورد ، ورقة 5 أ . وقال أيضا في بيان غرض أرسطو من كتاب " السماع الطبيعي " (في هذا الكتاب غرضه تصديد المبادئ الأولى) ، ورقة 14 ب .
- (2) المصدر نفسه ، ورقة 14 ب .
- (3) الفارابي ، أعضاء العلوم ، القاهرة 1946 ، ص 96 — 97 .
- (4) النهضة المصرية ، القاهرة ، 1961 .
- (5) دار الشرق ، بيروت ، 1967 ، تحت عنوان :

The Arabic version of Aristotles meteorology.

- (6) وذكر ابن اللديم في عبارة غامضة ، كما لاحظ عبد الرحمن بدوي ما يفيد أن يحيى ابن البطريق ترجم هذا الكتاب ، وقد وضع الفارابي (339 هـ) شرحا للآثار العلوية على جهة التعليق ، وكذلك الحسن بن الهيثم (ت 430 هـ) ووضح تلخيصها له ، كما يذكر ابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء ، ج 2 ص 38 .

شرح ابن باجة

لم يلتزم ابن باجة في شرحه لآثار الحلوية الذي يبدأ في مخطوط أكسفورد من ورقة 67 ب إلى ورقة 8٤ أ بلمن أرسطو ، وإنما اقتصر فيه على آراء أرسطو الأساسية دون أن يلتزم بمتابعة النص متباعدة متسلسلة وإنما هو بمثابة تعاليف كتابته . (1)

يقول ابن باجة ان القدماء جرت عادتهم أن يسموا هذا العلم " بحلسم الآثار الحلوية " لأن غرضهم فيه البحث عن الأمور التي تشاهد في المكان العالي (2) فتصوروا المبادئ ثم عملوا على أساسها وسلكوا هذا المسلك لأنهم لم يكونوا قد حصلوا علما كثيرا في عهدهم ، ويمن أن كتاب الآثار الحلوية لأرسطو فيه تحريف بأحوال الأبخرة .

يلخص ابن باجة نظرية أرسطو فيقول : " العالم عند أرسطو قسمان يفصل بينهما القمر ، القسم الأول عالم ما فوق القمر " وهو عالم أبدى في ذاته يتكون من مادة واحدة هي الأثير الذي لا يطرأ عليه تغير ولا فساد ، وهذا العالم غير خاضع للكون ولا للفساد . وأما العالم الثاني ، فهو عالم ما تحت القمر ، وهو الأرض وما حولها ، وهو عالم خاضع للكون والفساد والتغير ، ويتصور أرسطو العالم في صورة متناهية فليس من خارج السماء شيء ، ولا يوجد خلا ، والعالم الذي يسمى ما فوق القمر عالم يتحرك حركة دائرية أو الدوران حول محور ، فهي حركة دائمة وهي أسمى من الحركة المستقيمة التي هي حركة الانتقال ، وجوهر هذا العالم هو الأثير ، ولذلك يجسرى باستمرار ، فالأجرام السماوية في حركة دائرية منتظمة على الدوام ، والعالم ككرة تطوى داخلها كل الأجسام ، وهذه السلسلة من الأكر لها مركز واحد ، (1) ويعد ابن باجة (533 هـ) الذي قام بشرح الآثار الحلوية شرحه ابن رشد (595 هـ) أيضا ، لكن لم يعملنا نصه العربي وإنما وصلتنا الترجمة العبرية واللاتينية ، أما ابن سينا فقد استفاد منه في كتابه " المصادن والآثار الحلوية " في مسائل كالرياح والسحاب والبرد والثلج . (2) مخطوط أكسفورد ، ورقة 71 أ .

فهى متداخلة ، فالأفلاك اذن على شكل أكثر متداخلة متماسة رديى كلها من جوهر الأثير الذى لا يقبل الكون والفساد .

أما الحركة المستقيمة فهى الحركة التى تتصف بها الأجسام الأربعة المنتهية تخضع للكون والفساد وهى التراب ، والماء والهواء والنار ، والحركة هنا حركة طبيعية الى أسفل ، وهى حركة الأجسام الثقيلة ، وحركة طبيعية الى أعلى ، وهى حركة الأجسام الخفيفة ، ولكن اذا تحرك الخفيف الى أسفل أو الثقيل الى أعلى فتلك الحركة حركة قسرية وليست طبيعية ، ولا بد أن تنتهى الحركة الطبيعية الى مكان طبيعى ، وليست حركة لا متناهية ، ويرى أن الأرض كروية وأنها لا تتحرك وأنها مركز العالم وأن العالم متناه ، ولا توجد عوالم أخرى .

واستمر هذا المذهب على ما يبدو لنا الى أن جاء كوبرنيكوس وجاليليو .

وبهذا فالعالم عند ابن باجة واحد متناه منتظم أزلي أبدى كرى .

وتناول ابن باجة شرحه بتلخيص كتاب العالم قبل أن يبدأ في شرح الآثار العلوية فبين أن فلك القمر ييط بأربعة أجسام ، وهى النار والماء والهواء والتراب ، أو الأرض ، وأما ما فوق القمر فانه من جوهر واحد هو الأثير الذى لا ضد له ، ثم ان هذه الأجسام التى تقع تحت فلك القمر تتحرك حركات مستقيمة متضادة ملها ما هو الى أعلى وملها ما هو الى أسفل تبعاً لطبيعتها الخفيفة أو الثقيلة ، وتبعاً لطبيعتها القسرية كانت أو طبيعية ، ولهذه الحركات مكنة بالطلوع ، ان الفوق مكان طبيعى للنار ، والأسفل مكان طبيعى للأرض ، وما بين النار والأرض جسمان وهما الماء والهواء يتحركان حركتين متضادتين ، والأجسام قسمان : ذوات طبائع وذوات أنفس ، والأجسام البسيطة تتحرك حركة بسيطة ، والأجسام المركبة تتحرك حركة مركبة ، ولذلك يقول : " فكل بسيط متحرك بحركة بسيطة ، وكل ما يتحرك حركة بسيطة فهو بسيط " (1) .

(1) مخطوط أكسفورد ، ورقة 57 ب .

وتعرف الأجسام المركبة ، وأنها قسمان : متشابهة الأجزاء كالعضل والدم ، والذهب والفضة ، ومختلفة الأجزاء كالأعضاء المختلفة ، والحركة في الهواء أسهل من الحركة في الماء لسرعة تقسيم الهواء وعسر تقسيم الماء . (1)

أما الحرارة فهي تصل الأرض دائما من الأجرام المستديرة وتصل إلى ما هو داخل الأرض من الماء والهواء ، وإذا لم تجد هذه الحرارة ملغذا وقنت لحائش عاقها في مكان ، ومن هذا تحدث الزلازل والرواجف والأصوات المسموعة تحت الأرض . (2)

ويبين أن الهواء المحيط بالأرض إنما كان قريبا من الأرض وأساطت به الجبال فهو غليظ غير متحرك ، بجملته ، وما جاور رؤوس الجبال الشاهقة وخلص من قبضة الأرض فهو يتحرك على استدارة وهو لا ينفذ وقائق لعدم وصول الأبخرة الخليطة إليه ، فإذا وصلت إليه فاسها لا تثبت أن تلتف بسبب الحركة التي تصل إليه من حركة الشمس (3) ، ولذلك كان للهواء مكانان : مكان محيط بالأرض قريب ، ومكان بعيد ، وسبب ذلك كله الحرارة ، وسبب الحرارة الشمس ، ووضح بأن أرسطو لم يذكر " المركز الخارج " وما يلزم عن خروج أفلاك الكواكب السيارة ، لأن أرسطو لم يفرق بين الخارج المركز ، والمائل ، ولأن الرياضيات تقدمت في زمن ابن باجة تقدا لم يكن أرسطو على علم به ، وأراد ابن باجة أن يحاول التقدم في هذا المجال لما توفرت لديه من معلومات جديدة في علم الفلك في الرياضيات ، قال : " وللتقل ، بقدر القوة التي أفادتنا المبادئ التي وجدناها فإن المبادئ المأخوذة من علم السماء التحليلي في زماننا لكثرتها من كل زمان تقدا منا ممن بلغنا ذكره وأما ترك أرسطو ، ذكر ذلك جملة لأنه لم ينفصل عنه أمر الخارج المركز من أثر المائل فلا وجد له أثرا محملا يلبد من تحريك الشمس في الدائرة المائلة ،

(1) مخطوط أكسفورد ، ورقة 63 أ .

(2) المصدر نفسه .

(3) المصدر نفسه .

وكذلك لم نجد نحن ذلك ، ولكن أن لم يرد هذا فما الذي نقول إنما لنتم بسسه أقاريل أرسطو⁽¹⁾ . وافترض ابن باجة فرضاً آخر في الفلك ، وهو ما كان قد افترضه " أرخس " وهو قوله : " وللتحرش أن للقمر بدلاً من فلك القدر في فلكه خارج المركز على ما كان أرخس قد وضعه فانه قال في ذلك ما نسبته بطليموس في الشمس ، فانه قد ذلك يمكن فيه ذلك⁽²⁾ .

وأما أرسطو فهو كما يقول : " ترك خروج المركز كما ترك ذكر ما يلزم عمن خروج مراكز أفلاك الكواكب المتحركة فإن كل فلك يدور على مركزه⁽³⁾ . ويحتذر ابن باجة لأرسطو بأن هذه الأمور تحتاج إلى دهر مما لا يصلح إليه عسر الانسان الواحد ، ولكن ذلك لا يمنع من اتمام قول أرسطو باستعمال المبادئ الرياضية التي وصل إليها الناس من بعده ولا سيما في زمان ابن باجة الذي تقدمت الرياضيات فيه كما يقول أكثر من أي زمان قبله .⁽⁴⁾

وللما عند هذه أمكنة يتمكن بها أحد ما يلي الأرض ، وهو النبات ، والثاني مما يلي الهواء ، وهو الخنصرة التي تكون فوق سطوح المياه التي لا تتجسس ولا تتحرك ، والثالث الحيوان .

أما الهواء ، فله أربعة أمكنة : المكان الأعلى لذرات الأذنين ، والثاني للسحاب ، والأملار ، والثالث للذي والجليد ، والرابع مشترك للحيوان والنبات . وأما الأرض فلها مكان واحد مشترك للأسطوانات والأجسام المستديرة ، وأخذ يلخص ما ذهب إليه أرسطو في الحرارة والأبخرة ، وعاد للبحث عن أن كل موجود نهر اما ضروري أو غير ضروري ، فالضروري هو الأجسام المستديرة العلوية فوق فلك القمر . وغير الضروري وهو ما دون فلك القمر ، وهو قسمان : متشابه الأجزاء ، ومركب كالحيوان الذي يتناسل ، ورد على القول بإمكان نشوء الانسان

(1) مخطوطة أكسفورد ، ورقة 69 ب .

(2) المصدر نفسه .

(3) المصدر نفسه ، ورقة 69 أ ، ب .

(4) المصدر نفسه ، ورقة 69 ب .

في بقعة من الأرض ، وذكر أنها ليس فيها ما يخلق ، قال ابن باجة : " فأما ما يقال أن بقعة يتكون فيها انسان أو غير ذلك كما يقال في أرض مصر غنك أقاريل آخر ، وليس فيها أمر مخلق " .

ولحل هذه الفكرة وهو نشر الانسان في بقعة دون تناسل هي الفكرة التي نجد ما عند ابن طفيل في قصته يحيى بن يثظان .

وانتهى من ذلك الى الحديث عن الموجود في الزمان على الاطلاق أنه ضروري الوجود لأنه اذا أمكن أن يوجد ما لم يوجد فالحال لما قيل في تمام ، وأخذ مسلمة وهي أن الحالم تام وأنه ليس يمكن أن يوجد ما لم يوجد ومن ثم فأنواع الموجودات متناهية ، وكل متناه عند فهو ضروري الوجود ، ولا يمكن أن يكون غير موجود ، واذا وجد ما ليس شأنه أن يوجد فقد وجد الممتنع وهو محال ، وتساءل عن امكانية احصاء أنواع الموجودات وأجاب بأن هذا يفوق طاقة البنية الانسان ، فلا يمكن للانسان احصاؤها والحجز عن احصائها من قبلنا نحن ، لا من قبل الموجودات ، لأنها في نفسها محصورة متناهية ، وذلك لأن الموجودات على عدد أسبابها ومبادئها ، لأن الموجودات لا توجد دون أسبابها ولما كانت حركات الجرم الخامس في نظره هي أسباب الموجودات وكانت هذه الأسباب تشق قوة الانسان لم يمكن احصاؤها ، ومعرفة النهاية تتوقف في نظره على معرفتنا بجملة الحالم ، وهذا لا يكون الا بعد اكتمال العلم الطبيعي ، وبين أن معرفة الأنواع الأخيرة أمر بعيد جدا . (1)

وبين أيضا أن موضوعات العلم الطبيعي يجب أن تسهي مسالك ومناهج لمعرفتها مناسبة لها لكي يكون علما مرتبا ومنظما " ولتوخي في كل نوع الطريق التي يجب أن تسلكها في طلب علمه : فبعد ذلك يكون نظريا في هذا العلم على ترتيب كما فعله أرسطو في الحادية عشرة من كتاب الحيوان ، فانه ذكر فيه الطرق المساهكة الى علم الحيوان وشجّلها وميّزها " (2) .

(1) مخطوطة أكسفورد ، ورقة 72 ب .

(2) المصدر نفسه .

وذكر ابن باجة أن أرسطو أحصى سبعة أجسام من الأجرام المادية ، هي
 المجرة وذو الذئب ، والأغبر ، والشمس ، والمهوية ، والعصا ، والمعدنيين ، وبين أن
 هذه الأجسام مشكوك في طبيعتها وجودها ، هل هي أجسام مادية أو مجردة
 تخاليف في أجسام . مثال ذلك : المجرة ، هل هي جسم أو انعكاس عن جسم ؟
 بعض القدماء يرى أنها جسم لئن جاء من أوضاع بعض الكواكب ، وأنها أثبتت
 الاحتراق الذي أصابها في زمن ملك يذكرون اسمه كما ذكر ديمتريوس وشيثاغورس .
 ورأى بعض الطبيعيين أنها أثر مجرى الشمس ، ويرى ديمتريوس أن ضوء
 الكواكب من الشمس وأن مخروط ظل الأرض يصل إلى تلك الكواكب البعيدة ، ويرى
 أن هناك كواكب لا يصل إليها ضوء الشمس ، وإنما يصيبها قدر ما ضعيف ، فتكون
 منه المجرة ، ولقد ابن باجة هذا ، ويتساهل عن أي المخروط الدللي يقدمون ، وقال
 أن ديمتريوس ليست له خبرة بالرياضيات ولذلك اختلط عليه الأمر ، لأن مخروط
 الظل المائل لا يبلغ فلك الشمس فأخبر به أن لا يبلغ فلك الكواكب البعيدة .
 وأشار إلى رأى جده عند شراح أرسطو لم يذكر أسماءهم وهو أن في الفلسفة
 كواكب ثابتة كثيرة متقاربة تجذب إلى نفسها دخانا كما نجد ذلك في الشمس والقمر
 وفي المريخ فيلتهب فتظهر الكواكب كثيرة فتكون المجرة على ذلك مجاسة لذرات
 الذوائب ، وتختلف رهيبتها باختلاف الأقاليم والأصقاع الشمالية والجنوبية .
 ولا يقبل ابن باجة هذا الرأي الذي ذهب إليه شراح أرسطو ويقول اسمه
 بالنسبة للنسخة التي وصلت إليه من كتاب أرسطو هذا لا يفهم من كلامه فيها هذا
 الرأي بصفه بل يفهم غير ذلك وهو أنه يوجد في الفلك كواكب كثيرة ، وجاء بضم
 أرسطو المترجم في النسخة التي وصلت إليه ، وبالمقارنة تبين أن هذه النسخة
 التي وصلت إليه قريبة جدا من النسخة التي ترجمها يحيى بن بطريق ولشهرها
 عبد الرحمن بدوي (1) ، وهذه مقارنة بينهما :

(1) النهضة ، القاهرة 1961 ، ص 14 .

نسخة ابن باجة
(ورقة 73 ب)

ترجمة يمين بن البطريق
(ص 14)

في الفلك في الموضع الذي ترى فيه
المجرة كواكب كثيرة بخار متكاثفة
وكبار متقاربة فإذا سطع ضياؤها من
ذلك الموضع الملتهب رأت فيهما
ضياء مستدليل ، وهذه كواكب ثابتة
تكد أن تكون متعاسة . بعد أن
قال في أول الفصل فنقول : أن
كينونة المجرة بهذا النحو أن النار
الصالبة القريبة من الفلك ملتزمة
مضيئة

ولكننا نقول : أن كينونة المجرة بهذا النحو :
وذلك أن النار الصافية القريبة من الفلك
ملتزمة مضيئة ، وفي الموضع الذي ترى
فيه المجرة من الفلك كواكب كثيرة صفار
متكاثفة وكبار متقاربة مضيئة ، فإذا سطع
ضياؤها من وراء ذلك الموضع الملتهب
الناري رأت فيه ضياء مستدليل
وهذه الكواكب ثابتة كأن بعضها
يماس بعضها . . .

وتحدث عن انعكاس ضوء الشمس واختلافه باختلاف الأجسام التي يتحرك
عليها ، قال ابن باجة : " كما نشاهد في الشمس غانا نراها في كثير من الأوقات
عند الشروب والشروق حمراء عظيمة ، وفي بعض الأوقات في أزمان الحر المفرط
صفراء ، وهذا كله لما هو عارض عرض لخيالها الحاصل في بسيط ذلك الجسم ،
ومما يظهر ذلك ظهورا بيضا أنا إذا انغمسا في ماء قبالة الشمس وذاكرنا اليه
رأيانا على حال مخالفة لما نراها عليه في الهواء ، فكل كوكب فيلزمه انعطاف
ضوءه ، وهو ضرب من شروب الانعكاس " (1) .

يصف لنا ابن باجة مشاهدته لكسوف المشتري سنة 500 هـ ، فيقول : " وقد
شاهدنا المريخ كسف المشتري ثم خرج من تحته في القران التالي ستة خمسمائة
للمجرة ، فلما ماسه ، وقارب ذلك رأت لهما شكل مستطيل ملتحني المروج وكان ترى
الخطوط الممتدة مع استقامة سطح تلك المروج إلى توالي المروج كأنها خطوط
(1) مخطوط أكسفورد ، ورقة 73 ب .

مستقيمة ، ولأن القمر في ذلك الوقت كان مرتفعا كثيرا ما كان لأتبيين أمر ذلك الشكل الموثي ، وظاهر أن هذا إما كان كذلك في بسائط آخر من البسائط التي تحتها " (1) . وأشار ابن باجة إلى اختلاف الشراح الذين يرى بعضهم أن المجرة فوق فلك القمر ، ويرى بعضهم الآخر أنها تحت فلك القمر ، كما ذكر رأى الاسكندر الافروديسي .

واستكمل التصليق على بقية الصور ، كتاب الآثار الحسوبة بتعليقات لم يخالف فيها مفاهيم أرسطو في البخار والحر والشمس . مع الاستطراد في ذكر مسائل منطقية منهجية يلبيح الاعتماد عليها في البحث وهي مسائل تعود إلى القياس والهرمان والحد والمقولات ، كما أن هذه المشكلات التي تعرض لها ابن باجة تتعلق بحلم الفلك في دقائقه وتحتاج إلى متخصص في هذا العلم ليبين لنا مدى بعد ابن باجة عن أرسطو فيها ومدى قيمة بعض الافتراضات التي افترضها من المركز الخارج ، ومنهج الرياضي في ذلك كله وحديثه عن مشاهداته ورصده للأفلاك وقراءته لرصد القدماء . (2)

وتبع ابن باجة أرسطو في القول بسيكون الأرض ، وحاول أن يحلل سكونها ، فقال : " فأما لم كانت الأرض ساكنة ، وكيف لم يلمها من هذه الحركة حذل ؟ فليس السبب في ذلك أن النقطة لا تشارك بناما ذلك دليل على وجود السكون فسي جزء من أجزاء العالم . فأما لم سكنت ولم تتحرك على استدارة ، فلذلك سبب ، والمكان الذي يليق بتلخيصه هو كتاب السماء والعالم " (3) ، ويقول : " فأنها ليست توجد لجمليتها حركة أصلا لا مستقيمة ولا مستديرة " (4) . كما يرى أن العالم متناه مخلق ، وأنه من المحال أن تكون هناك عوالم لا متناهية (5) ، وهو يميل في تحاليفه على كتب أخرى لأرسطو ككتاب الكون والفساد ، وكتاب الطبيعة ، وكتاب الحيوان ، وكتب المنطق وما بعد الطبيعة وكتاب النفس ، وشراح أرسطو كالاسكندر وغيره .

(1) مخطوط: ل. اكسفورد ، ورقة 74 أ .

(2) المصدر نفسه ، ورقة 75 ب .

(3) و (4) المصدر نفسه ، ورقة 76 ب .

(5) المصدر نفسه ، ورقة 78 ب .

الكون والفساد

De la Génération et de la Corruption

نحز ابن اللديم على أن الذي ترجم كتاب الكون والفساد لأرسطو - و من
اليونانية إلى السريانية هو حلين بن اسحاق ، وأن الذي نقله من السريانية
إلى العربية هو ابنه اسحاق بن حلين ، والواقع أنه لم يعثر على هذه الترجمة
إلى اليوم . (١)

تكلم ابن باجة في هذا الشرح بإيجاز : وجعل عنوانه " في الكون
والفساد " وبدأ بالكلام على فكرة التغير وأقسامه التي منها الحركة في المكان ،
ومنها الكون والفساد ، ومنها الاستتالة ، ومنها النمو والاضمحلال .

ويرى ابن باجة أن أرسطو قدّم الكلام على الكون والفساد لأنه حركة متقدمة
على سائر أصناف التغير ، والكون عبارة عن التغير الذي يكون في الجوهر ، وأما
الفساد فهو التغير إلى عدم الجوهر ، وقبل أن يتحدث عن الكون والفساد تكلم
من التماس والمخالطة بين الأجسام .

ثم تكلم عن الفصل والانشغال والفاعل والمفصل ، والأثر هو كل كيفية عادية
من حيث هي حادثة كحركة النبل ، والتحرك يسمى عند الفلاسفة انفصالا ،
والقابل للتحرك منفصلا (٢) ، والتحرك يسمى فحلا ، والتحرك بهذا النوع من
الحركة يسمى فاعلا ، وخلاصة الكلام عن الانفصال أنه التغير في الكيانات التي
تسمى الفحالات أو في الكيانات التي هي قوة طبيعية ، وتحدث عن الشوق
والرغبة التي تدعو الحركة إليها إذا تصورنا متصور تشوق إليها وتحرك

(1) Abdurrahmano Badawi, la transmission de la philosophie grecque

au monde Arabe, J. Vorin, Paris, 1968, p. 76.

(2) الرسائل المخطوطة ، ورقة 85 ب .

للموصول اليها ، وهذه انما هي من خواص الانسان الذي تجعله يتشوق الى الكمال
ومن ليس له هذا النوع من التصورات فليس له فكرة . وهذه المشكلة ترجع الى علم
الفلسف الارسطي والى القول في انحدل أكثر مما تصود الى الكون والفساد ، ولذلك
شعر باستطراده وعاد الى الحديث عن الكون والفساد فبين أن الكون في لسان
الحرب هو مصدر " كان " ودلالته تتبع دلالة فعل " كان " فاذا كانت " كان "
رابطة دلت على معنى الربط ويسمى الملحاة الحرب هذه حرفا (1) ، ويسمى بها الملحاة
أيضا كان الناقصة لأنها لا تدل مفردة الا على ما تدل عليه كلمة " وجد " و " حدث "
فلقول : قد كان حرب ، وكان مشي ، وكان زيد ، فتدل على الوجود في زمان ،
ولذلك لا يستعمل هذا المعنى في المصاني الألفية ، فاذا قلنا كانت
الحشرة عددا فاعلمها لا تدل على ما تدل عليه " كان زيد " و " كان مطر " ،
فالمعنى الألفي أن الحشرة عدد . أما المعنى الآخر فهو وجد ، وحدث ، ولذلك
يستعمل كثيرا في مثل هذه المصاني الألفية هو أو هي ، فلقول الحشرة هي عدد
مثلا ، ولذلك يرى الملحاة أمرا مشكلا في قوله تعالى " وكان الله فقرا رحيم " ،
فيؤولون ذلك الى معنى لا يتناقض مع الاعتقادات التي صرحت بها الشريعة . (2)
والكون الذي يقصد اليه ابن باجة هو الكون الذي يأتي مصدرا من كان ،
بمعنى حدث ، ووجد ، فالكون عنده اذن مرادف للحدوث ، ويستعمل مقيدا ومطلقا
فالمقيد كقولك كون الجسم حارا فدر كون الجسم حلوا وكون الفرس غير كون الثور .
والمطلق مثل أن تطلق الأكوان التي ترادف الموجودات ، ولكن الكون بالمعنى
الذي يبحثه في هذا الكتاب هو كون الجوهر خاصة أى حدوثه ، فمعناه عند ابن
باجة يتشقق فيه مع أرسطو وهو أنه التخيير في الجوهر وأنه يدل أيضا على التخيير
من لا وجود الى وجود .

(1) الرسائل المخطوطة ، ورقة 85 ب .

(2) المصدر نفسه .

ومن كلام ابن باجة

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه الحصول والقوة والتوفيق والحكمة

الظر بحدثة نفسك في نفسك الى ما بين العقل والقوة المتخيلة من الجائبات ،
فانك ترى يقينا أن العقل يأخذ من القوة المتخيلة معلومات من المقولات حسب
ما ذكرته ، والله يعطي القوة المتخيلة معلومات أخر يبسطها فيها . أما معلومات
استبطنها العقل ، يبسطها في المتخيلة مما يقدر الانسان أن يفهمه بأرادته من
آراء خلقية ومذهبية ، وأما بأن يعطي العقل القوة المتخيلة معلومات يبسطها فيها
من حوادث تحدث في العالم ، توجد فيها قبل حدوثها ، أو ما حدثت لم تحصل
في القوة المتخيلة من حاسة بل عن العقل الذي يخدمها ، ما يكون بالترتيب
الصادقة ، والصجب الحبيب منها (1) ما يكون بالوحي أو بضرب الكلمات .

وبين أن ما يبسطه العقل الانساني من التخيل ليس هو الله ولا (121 أ)
يفعله هو فيه بل يفصل هذا الفصل فيه فاعل علمه قتل ، قادر على ايجاده ، لا الله
الآ هو ، بسبب وجوده ، محرك الأجرام الفاعلة بأرادته الى أن يفصل ما يريد فسي
الأجرام المنفصلة ، كما أنه لما أراد أن يعلم ما يحدثه في العالم أفاض أولا
على الملائكة ، علم ذلك ، ومن ملأته يفيض ذلك العلم على عقول الانسان ، فيدركه
الانسان بحسب ما رغبه من الاستعداد لقبوله ، وهذا ظاهر في الأكثر في الصالحين
من عباده الذين هداهم الله وأخلصوا به وبملائكته وكتبه ورسله ، وعملوا بما يرضيه ، فانه
يفيض عليهم بتوسط ملائكته في الرأيا وتظهر ذلك عجائب من الحوادث المتكاثرة في العالم .
(1) المخلوطة : فيها .

نظام رآخسـر

والله عز وجل يفيض من علمه على موجوداته ومخلوقاته العلم والعمل ، فيقبل كل موجود بحسب مرتبته من كمال الوجود ، والحقول (1) تقبل منه العلم بحسب مراتبها ، والأجرام تقبل منه الأشكال والصور النفسانية بحسب مراتبها ، ومرتبتها بحسب أمكنتها ، ولكل جرم سماوي عقل ونفس ، فبالنفس يتحمل الأفعال الجزئية (2) ، المحسوسة على جهة التخيل كالتقاله من موضع متخيل لا يرجح على ذلك ، ولهذا الانتقال الجزئسي (3) المحسوس تحدث عنه أفاعيل جزئية (4) محسوسة في الأجرام التي هي في الكسـون والفساد ، وأظهر ما يكون هذا في الأجرام السماوية في الشمس والقمر .

وبالعقل يحلم الانسان العلوم المنزلة عليه من الله عز وجل ، ذوات محسوسة وجزئيات من الحوادث الحادثة في المستقبل وفي الحال وفيما مضى مما (5) لم يشاهد بالعيان ، وذلك غيب الله عز وجل ، يطلع عليه من يشاء من عباده ، بوساطة ملائكته . كذلك العمل يحدث عنه في الأجرام بوساطة أجرام ، ألا أنه لا يتناول الأعمال (6) بذاته بل بعلمه وعن علمه يحدث بوساطة جرم لأنه اذا أراد وجود (7) شيء من الأجرام فظاهر أنه يحلم ذلك الشيء ، فيوجد بوساطة ما يتحرك عنه الأجرام ، كما أنه اذا أراد إيجاد العلم أفاضه على الحقون فتجده في انسان يليق به بتوسط عقل أعلى من الانسان .

(1) المخطوط : العقل .

(2) المخطوط : الجزئية .

(3) المخطوط : الجزوى .

(4) المخطوط : جزئية .

(5) المخطوط : فيما .

(6) المخطوط : أعمال .

(7) المخطوط : وجود من الأجرام شيء .

لمظهر أخسر

الفطرة الفائقة المعدة لقبول الكمال الانساني هي المعدة لقبول المقسبل الانساني ثم لقبول عقل الهي وهو عقل مستفاد من الله عز وجل ، لا تدرك شيئاً - وهي الفطر التي تعلم الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والسماعة التي هي بقاء لا فناء معه وسرور لا كدر له .

والعلم في الانسان هو بان يرى بأبصاره نفسه التي هي موهبة من الله عز وجل الموجودات في عقله مع (1) كمال وجودها ، فالذين بلغوا الكمال الانساني هم الذين يعلمون أن الله عز وجل ومخلوقاته ، وصار هذا العلم صورة لهم ، وذلك هو الكمال الحقيقي ، رأى كمال الانسان ما أعظمه ! حتى سمى هذا العقل ، وهذه الموهبة تبصير (2) بـ الأشياء حسب ما تقدم القول فيه ، وهذه الموهبة من الله عز وجل التي هي بصائر القلوب تتفاضل في الانسان تفاضلاً عظيماً ... وأعظم البصائر الموهبة من الله عز وجل بصائر الأنبياء ... صلوات الله عليهم ... يعلمون الله عز وجل ، ومخلوقاته حق علمه ويرون ببصائرهم الفائقة في نفوسهم ، ذلك العلم المخطب لهم دون تعلم ولا اكتساب وأجل المدركات العلم بالله تعالى وهو لا يبطل ، ويهدى بهم الله لمعرفته ومعرفته ملائكته علم ما كان ويكون من الحوادث الجزئية المعقدة في هذا العالم يرسلها ببصائر قلوبهم من غير أن يشاهدوها ويحسبونها .

ودون الأنبياء أولياء الله الذين فطرهم على فطر فائقة يأخذون بها من الأنبياء ما يوصلهم إلى العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والسماعة المقصوى ، ولا يزالون يصدقون بذلك حتى يروا علم ذلك في نفوسهم ببصائرهم بسبب درجات الموهبة من الله تعالى التي يبصرون بها في نفوسهم علم ذلك ، فيبذلون الدنيا ويأبسون ويلذون للفكرة بذكر الله ببصائرهم الفائقة نطق بذلك نفوسهم أو لم تنطق ، فانه لا يخلو (3) علم ذلك من نفوسهم .

(1) المخطوط : علم .

(2) المخطوط : ببصير به .

(3) في الأصل : لا يخلو .

وهؤلاء (1) المخلصون يفيض عليهم من الله عز وجل بحسب الرزق . يزرهم يسير مما
وهبه الله لأوليائه من الاطلاع على المشييات التي تكون من الله تعالى في الصلح
على درجات وأولياء الله منهم صحابة النبي صلى الله عليه وسلم ، وكل من
أخلص لله وصدق فلا بد له من السعادة الأخرية .
ويعد أولياء الله طائفة قليلة ، وهبهم الله بصاير يتحققون بها على تدريج ما
هو كل موجود يقينا ، الى أن يبلغوا من الصلح اليقين بمخلوقات الله عز وجل
ما يبلغهم الى الصام بالله وبملائكته وكتبه ورسله والدار الآخرة . ويرى يقينهم
ببصايرهم أنهم تهرأ بذلك عن البدن ، وحصل لهم الكمال الذي هو السعادة
القسمي التي هي بقاء بلا فناء ، وعز بلا ذل ، وغناء لا يخاف عليه فقر .
وبالجملة أن يدرك الانسان أجلا مطلوباته وأكملها ، وهو الصلح بالله عز وجل
حتى يكون كل ما دون الذي أدركه حقيقيا عنده لا يرضاه مثالا عليه ، بل يحب ما هو
فيه ويلتذ به أكمل لذة ويتعشقه ، وهؤلاء هم مثل أرسطو وهم قليل جدا .
وأتابع هذا الطريق في لأنها طويلة ، وربما مات طالبها في بعض طرق
التعليم ، فلا يصل الى السعادة التي هي السرور الدائم ، والطرق المضمونة التي
لاحت لمن وهبه الله فطرة وبصيرة يرى بها حقيقة ما جاءت به الرسل ، وليوالي على
التفكر وعلى ذكر الله ولا يشرك بمعبادة ربه أحد افانه ينكشف له الصلح بالصلح
وبمخلوقاته ، فيكون من الذين هداهم الله الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعمت
عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، والنعيم عليهم الذين وهبهم الله (الموهبة)
الموصلة الى القرب منه ، فعملوا بما يرضاه ، وجعلها لهم نورا يمشون بها على الصراط
السوي ، والمغضوب عليهم هم الذين وهبهم الله موهبة توصلهم الى القرب منه ،
فيعملون بما لا يرضاه ويبتغون هوانهم . والضالون هم الذين يمشون بغير موهبة ،
ومن جعل الله له نورا يمشي به في الناس ، فليس كمن مثله في الظلمات ليس
بخارج منها .

(1) في الأصل : هؤلاء .

ومما يجب أن يقرر أن الفطر الفائقة يعلمها الله ما في العالم من الموجودات التي ابتدئ بها بقدرته من خلق السموات والأرض ، وما فيهن مما شأن الانسان أن يعلمها بالتعلم ، والفطر الفائقة إذا قربت من الله عز وجل علمها ، وهو بكل شيء عليم ، فإن المحقولات الأولى التي يعلمها الله للانسان المحد لأن يعلم بها الصا تحصل بالحواسة من الله عز وجل .

ومن كماله

يطرق الى اليقين تبعاً للنفس الناطقة اذا كملت وكمالها أن تصبح عقلاً بأن تعقل في ذاتها محقولات من التي هي عقل بالفعل أحاطها مرتبة عقل الانسان ، واذا عقل الانسان هذه الحقول وصارت له عقلاً ومحقولا فيكون عبقاً صورة له يكمل بها كمالاً فاداً بعصب ما للانسان الكامل أن يكمل كأرسطو أو بهدأية من الله عز وجل كالأولياء ، فذلك يكون فعله في ذاته بذاته وفعله هو أن يرى ببصيرة عقله وعمله يقيناً وبذلك يرجح على ذاته بذاته فيكون الراجح والمرجوع اليه شيئاً واحداً كما قال الاسكندر : فيكون روحانياً لا جسمانياً فلا يحتاج في وجوده الى جسم ولا أن يفعل في جسم ، ولا في قوة جسمانية ، وينبوع عن القوة المتخيلة ، وذلك أن قوة الانسان النظرية تفصل فصلاً (1) في القوة المتخيلة وهي قوة في جسم ، بأن تجرد من المخلوقات الشخصية المتخيلة معانيها بأن تشمل وتعلم ما (2) كل واحد مدتها بأسبابها الكلية فلا تزال قوة الانسان العقلية تزيد بالفكرة (3) في المخلوقات وتطلب أسبابها باحضار المخلوقات في القوة المتخيلة ، متى تتمكن محقولاتها وتصير تلك المحقولات عقلاً ويرى العقل ببصيرته تلك المحقولات فيه فلا يحتاج عقل الانسان الى قسوة جسمانية يفصل بها بل يفصل في صورته بأن يعقل ذاته التي هي عقل فيكون فعله هو عقله فيكون بذلك باقياً وفعله هو ذاته كسائر الحقول التي لا ينفق فصلها أن تعقل

(1) في الأصل : لحلاً .

(2) يبدو أن "ما" زائدة .

(3)

وتعلم لا تحتاج الى شيء * مادة هي سبب الفساد والبنا حاجته الى الحقل الذي
أوجده بما يفيض عليه كحاجة سائر المفقول الحالية التي للحقل الذي فوقها وهو
الذي أوجدهما والأعلا يفيض على الذي دونه دائما والكل من السبب الأول على
ترتيب وهذا قد يكون كملا للحقل بطريق التسلم الهرماني حتى يتمكن ذلك صورة
وقد يجد بالفعل ما هو أعلا (123) ب من غير تعلم على نحو ما يملأه أصحاب
الفطر الفائقة فان (1) الدائم قد يكون بأن يفيض على القوة الناطقة اذا
كانت (2) أو بتدرج من الحقل الفصال بصورة يبصر بها الانسان
العالم (3) فيحصل له ما يستعمله للوصول بالتعلم بعد التعلم من درام
الفيض وهو درجات أعلاها للانبيااء على درجاتهم ثم الآخذون في أعمالهم واعلم (4) . . .
بما جاءت به الرسل حتى يفيض عليهم ما يفيض على المتعلمين من غير تعلم وأولياء
الله على درجات والمعطي هذا كنه الحقل الفصال يظهر أولا للمتأملين بصورة
يرون بها المقولات الأولى التي بها تلاقي (5) يمتحنون حتى يصلوا فاذ وجد استعدادا
فائقا أعطى ما هو أكثر بحسب ما هو استعداد فوق استعداد فلا يزال يستعد أن
يصل بما نذرتة الأنبياء الى درجات من الكمال كما يوصل بالمعلم الهرماني اذ
كان للانسان بالاستعداد قويا للقبول فان الحقل الفصال أبدا يفيض منه كمال أم (5)
للانسان في الخباية ، والتقصير البنا يلحق من جهة الاستعداد القابل لا من جهته
فكما يفيض من كل واحد من المفقول الثواني على ترتيب عقل شبيه به ليس هو كذلك
يفيض عن العقل الفصال عقل شبيه به ليس هو يبقى ببقائه لا يحتاج في وجوده
إلا له كسائر الثواني التي لا تحتاج في وجودها إلا للذي أوجدهما بما يفيض عليها

(1) و (2) و (3) و (4) كلمات مطبوعة في الأصل ، ولعل الكلمة الأخيرة هي " واعتقاد أنهم " .
(5) كذا في الأصل ، ولعله " تام " .

أبدأ . والله طريق للمصوفية المستمد من المقبول وطريق الفزالي (1) من الطريق الموصلة والطريق المأخوذة أولا عن نبينا صلى الله عليه وسلم فأرى أن تخرج ما عندك من الكمال التصليبي بذكر الله عز وجل وبالمفكرة في كماله وبما عندك من اليقين بوجوده وأنه عالم وأن علمه بذاته فقط فصامد هو ذاته فإنه يعلم جميع الأسباب من جهة علمه بذاته وبكمال ذاته التي بكمالها غاي وجود ذلك موجود وأنه عالم بما غاض علمه ولعلمه بذاته فيعلم ما يفهم منه فاعمل لتصفية نفسك بذكر الله وتعظيمه بصفاتة على ما ذكره الشيخ أبو نصر في كتاب العلة وهو الموفق للحق لا رب غيره .

ومن قوله أيضا .

ولو رجعنا إلى القضاء والقدر لا سترعنا شكل شيء يعلمه لأنه يفيض الخير اجمع ، كل شيء موجود بعلمه ، يختلف من جهة القابل ، منه قاض قبل ذلك القابل فهو يعلمه ، فحده غاض كل وجود ، حتى ما يوجد في المادة القابلة للكون والفساد ، وإن كان يتوسطا ، نسبة إليه نسبة واحدة بتوسط ودون (124) ب توسط لأنه أعطى لآتية مطلقا كما هي في علمه ويعلمه بذاته وأفاض على المتوسط أن يوجد الصورة مثل ما هي في علمه ، وأفاض على قابل الدورة أن يقبل الصورة ، هذا في جميع الموجودات حتى في مادة الكون والفساد وحتى في العقل الانساني وجعل وجوده بعد عدمه لم يزل ، فإذا كمل وجوده لم يزل موجودا ، وهذا الموجود وحده من الموجوسودات اذلي في الكون والفساد صفته هذه الصفه لا يزال الوجود فيه كذلك لا يزال يوجد بعد ان لم يكن ، فإذا وجد دام وجوده مع الدهر لا مع الزمان فعلى هذا الوجه يكسبون عقل الانسان له البقاء الدائم .

وانظره في ايضاح الخير تجده ففيه أبواب كثيرة في الخير وأظنه الذي يسمى (1) الفزالي ، ولد في منتصف القرن الخامس الهجري ، 450 هـ ، في طوس ، إحدى مدن خراسان ، صاحب المنقذ من الغلابل ، ممن فيه الطريق المصحيح للوصول إلى الحقيقة ، واهتداه إلى الكشف الصوفي ، توفي سنة 505 هـ .

بمقالات الخير فإن كل باب منه قول في الخير فهذا ما ظهر لي فيما ذكرناه ولقد
والبيت النذر في أبوابه فالكشف لي نور بين وعلم يقين فلا أقدر أن أفارقه ولقد علقت
عليه وانظر مع نظرك في مقالات الخير في ميون المسائل ثم في قول أبي حامد تجدد
الكل من محط واحد والكل في التأويل مع الكتاب العزيز متفق لكن ذلك بأن يرجع
في بصيرة العقل في الحقل وهذا هو رجوع الشيء على ذاته متى يكون فعله هو
ذاته حتى لا يحتاج إلى فاعل يفعل ولا لمن يحفظه بل هو ما فعل ذاته وفعله دائم
لا يحتاج شيء وجوده إلى غيره فليس له شيء يحد منه لأنه واحد في ذاته والنور هو في
القلب نظر ينظر به المحقولات كما ينظر ببصر العين إلى الأشخاص المرئية وتلك
البصيرة التي يرى بها المحقولات ترى أوزان المحقولات المتقدمة من الموازن المتأخرة
وذلك هو العقل في المحقولات مجردة من التخيل وذلك هو نوره في ذاته بذاته أن
ينظر بنور القلب غير دائما ما حصل له وينظر فيما يحصل عما قد حصل ويرى ذلك
النور به غير راحة الله الفائضة عليه وهي وجوده الأكمل كيف وسعت كل شيء على مثال
واحد وإنما اختلفت نسبة القابل وأعظمها قبولاً لذلك النور المبدع الأول ، ومن بعض
ما ذكرته أن الأول يحلم الجزئيات من جهة علمه بحدودها وهذا يعني في الوجود لأنه
وجود من كثرة معلومات وليس علمه للأشياء علمه بذاته فهو يحلم الأشياء لا من الأشياء
بل من علمه بذاته الكاملة الوجود ، ومن كمال وجوده فاض كل موجود إلى النقص (125)
الموجودات ، وعلمه بالموجودات هو سبب وجودها ، وعلمه بالموجودات إنما هو علمه
بالجزئيات وأسبابها ، فإنه مخترع الجزئيات أولاً وكيف يكون ، وجعل الأسباب بكونها
لحلم منه ، مخترع الكل على ترتيب ، فأول مخترع منه العقل الأول ، ثم سائر الموجودات على
ترتيب إلى نقصها ، وهي مادة الكون وانفساد ، وكل موجود في مرتبته وكماله واحد بذاته ، ولا
يكون به تشابه بين اثنين ، فهو موصوف بما يوصف به الشخص الجزئي ما في الكون
والفساد على جهة واحدة ، وإنما قيل في الثواني في الأجرام السماوية أن بعضها أعم
كلية من بعض من جهة ما يوجد منه من الموجودات لا من جهة ما تشابه به ، ألا ترى
أن الأول يحلم (1) جهات العالم والثواني والأجرام السماوية وكل واحد منها جزئي
(1) صححت الكلمة في المباحث بزيادة " جميع " .

بذاته لا يتشابه به اثنان فهو مخترع جميع جزئيات مادة الكون والفساد وسبب وجودها ايجادها الحقل الفحال ، فان لكل واحد من الثواني جرما يفعل فيفسه بما رسمه نفس الجرم ويوجد به ذلك الجرم في جرم آخر فالصقل الفحال رسم في نفوس أجرامه ما يقصد ايجادها في جزء جزء من المادة وان دق فالصقل الفحال متولسي ذلك عن الأول ويصلح ذلك ، والأول ما يقوم منها جزء وان قل فهو يصلح كل نفس وكل كلمة وكل ذرة ذرة لأنها كلها محمولة في الهواء الذي هو محمول في جسم الماده فالأول واحد بالحقيقة على جميع الموجودات والأول أعم الموجودات عموما من جهة أنه واحد عام لوجود جميعها لأنه مخترع لها بأسباب (1) وجودها وانك وايأى ممن يصلح ذاته بذاته والصلح فصل ما فذلك اللور يفعل ذاته في ذاته لا يحتاج الى فاعل غيره فلا يلحقه فساد فقد ضللتنا أن شغلنا أموالنا وأهلنا فالله الله اغتسل المتفرغ وتزود فلا ينفج الا القلب السليم .

ومن قواله أيضا

انظر الى قول الفزالي في آخر كتاب المشكاة فانه يعتقد أن الأول فطر جميع الفاعلين أن يفعلوا والمنفصلين أن يفعلوا ، وانظر الى قول أبي نصر في عيسىون المسائل يقول ان نسبة جميع الأشياء اليه من حيث أنه مبدعها (125) ب أو هو الذي ليس بينه وبين مبدعها واسطة وإلى قوله في المسائل نسبة واحتمال مبدعة ، والبرهان في ذلك بين في السماع أن الفاعل الأول (هو) الفاعل على الحقيقة ، وأن الفاعل القريب لا فعل له بالأول ، فالأول هو أن جعل القريب أن يفعل والمنفصل أن يفعل عن الفاعل ، والقريب في المشهور عند الجمهور هو الفاعل في الماده من حيث ما يجدون الأمور في المواد وانما يحمد أريد من الفاعل الأول ، مثل الملك العادل اليه تنسب العدالة ولو بعدت في الرتبة عن تحتته من الفاعلين منه

وكذلك الجائر ومن يسب فعل الجزئيات الى القريب كان كالكلب يحض على الحجر الذي يرمي به فيظن على الفاعل الذي يرى أنه فعل هو في ذلك مصيب وفي هذا صفة ولا سيما اذا بعد ولمن توجد الأمور في المواد الطبيعية ، والعقل الفصل مصرية للأجرام السماوية ، هو الفاعل القريب في جزئيات الكون والفساد ، والذي فطرهما على ذلك هو الفاعل أبداً بالحقيقة وهو الشيء الذي يستحق الحمد . وليس واحد (1) منهما يجهل والخير وجود والشر عدم ، فلولا عدم لم يكن وجود للعقل الانساني إلا مرة واحدة وهو لا نهاية لوجوده لمن يطلب وجود زوال (2) ما لا يزال فلا فساد له ، فمعه الخير والشر منه من جهة أن الشر خير لكنه بالعرض ، وما أعظم مفصلة الشر في الوجود بل لا شر على الحقيقة ، وعلى الاطلاق في الترتيب الالهي اذا لم يستمر توالي وجود ما في المادة إلا أنه بل هو تمام الحكمة ، والمادة يعدم ما يعدم بالتوحد في المادة لزيادة عقل لا يفنى بل يبقى بقاء موجود واحد ، فالعدم وكل ما يوجد في المادة من غير نوعه فمن أجل ذلك العقل وجوده وهو الخاية منه ، وقد خلق الوجود المستمر على نظام واحد في البقاء من أول أمره . وكان هذا الوجود الآخر من ذلك من كمال الحكمة والقدرة والفضل تبارك الله أحسن الخالقين فمن جهة البرهان في بقاء العقل أن تلقت أبداً في بصيرة قلبك ا حتى تبقى تلك البصيرة فهي التي تحوز بها المقولات فتراها بها كما ترى بصر العين نور الشمس الذي بهجته الملونات حتى ترى تلك البصيرة المقولات فتثبتها في العقل وتتيقن وجودها وصدقها في العقل (126 أ) حتى (يكون) الراجح والمرجع اليه شيئاً واحداً ومعنى ذلك لن يكون قائماً مقامه له فلا يحتاج الى شيء يقومه خارج عنه بل هو الفاعل لما به بتلك البصيرة حتى يكون فعله هو ذاته وفي ذاته فيكون الفاعل والمفعول هو كالمادة فانه في ذاته تفعل ذاته وهو الفاعل له لأن غايته أن يفعل ذاته وهو أن يحقلها واذ ذاك ليس بممكن من شيء آخر غايته

(1) في الأصل : واحد .

(2) سقط " زوال " من المتن وأثبت في الهامش .

أما أنه لا يفعل ذلك إلا بالبصيرة الفائضة عليه من الأول وهي بصيرته التي يفصل بها ذاته فإذا لم يتكون من شيء فلا يفسد إلى شيء لأنه إن أخذ فاسدا فسد إلى ذاته لأنه ليس بمكون من شيء فيكون موجودا حين يفسد وذلك محال وهو الحلية والمحلول والحافظ لذاته وكل ما يفسد فاما بعد زوال علته وحافظه وهو الحلية والحافظ لمحلولة الذي يحفظه فارزالت الحلة ~~لغيره~~ ~~بعضا~~ ~~نفسه~~ وهو هو ، وكان يفسد حين يوجد وذلك أيضا محال .

قال الشيخ أبو بكر رضي الله عنه

ولي في هذا نظر أطول من وجوه الهرمان عليه أنه يجب أن يقع اليقين بحقيقة الفعل على ترتيبه من أقرب المحقول إلى الأول إلى أبعد ما رتبة وهو عقل الانسان ، وإن وجوده ببصيرة تفيض من الأول واحدة بحيلها ثم تختلف بحسب القابل يبصر بها المعاني منزلتها منزلة نور الشمس المبصر به والمبصرات إذا التفت من ينظر بعقله في المعاني أبصر بتلك البصيرة وكذلك نور العقل ، وكرر النظر والتفت لكتاب فسي ايضاح الخيروتيتين كيف ذلك ، ولا سيما في الباب الرابع والمائة والباب الخامس والمائة والباب السادس والمائة ، وظهر في مراتب العقل أن منه ما يفيض من الأول دون متوسط ومتوسط أكثر ، وأن نسبة من يفيض إليه ممن يفيض منه نسبة الضوء الذي في داخل بيت من نور الشمس الذي في صحن الدار ، خذ في نفسك ثلاثة أمور يحمل عليها تقربك من الله عز وجل ، خذ لسالك بذكره وتمجيده وتعظيمه ، وخذ جوارحك بما يعطيه قلبك من تجلب ما يلهم عن ذكره أو يشغل القلب عنه ، فإذا أخذت نفسك أبسدا بهذه الأشياء الثلاثة كنت من المخلصين لله ، فلا يتم ذلك إلا بالمهبر على ادامته .

ومن تسو له أيضا

(126 ب) أما ما يظن بأنني نصرت في كلامه فيما شرحه من كتاب العقل والمقول فعل الموت المشاركة فلا السعادة إلا السعادة الدنية ، والوجود المحسوس ، وإن ما يقال

أن بها وجود آخر غير الوجود المحسوس خرافات عجائز ، هذا كله باطل ومكذوب فيه
 على أبي نصر ، وأذكر ذلك أبو نصر في ذلك قرأته وليس يشبه قوله في هذا أقواله التي
 هي لازمة برهانية وأقواله هذا الكتاب أكثرها ميسوبة ، وسوق الرد فيها على جهيسة
 توبيخ وتلقيح لا يليق بمثله مثل ما يقوله : فيمن يقول أنها وجود آخر غير الوجود المحسوس .
 أن قوله خرافات عجائز بمثل سمحه (٢) تكون حيوان عن حيوان ، أو عن النبات ،
 وليس القول ثيماً هي السحادة الآخرة خرافات تبين أن لها وجود آخر غير الوجود
 المحسوس ، وكذلك الاشبه قوله أقواله فيها نسبة إلى بعض المنتقد من أنه يحصر علمه
 الفارقة أحصاها شديداً ، وليس بحد هذا قول أحد من المنتقد من ، بل هو قسوس
 اخوان الحيفاء الضالين ، ويظهر من القول من هذا القول أن السحادة إنما هي أن
 يكون الشخص جزء مدينة يخدم أن يجد من بحسب مرتبته في أن يحصل له ، ولا ملها
 الخيرات الأكثر المحسوسة المدنية الممدة على ما يليق بمصالح الجميع ، ويخدم بحسب
 مرتبته في أن يحصل له ولأهلها على أفضل الأحوال المدنية وأهلها في بقاء المصروع
 على السانحة بطول البقاء ، وهذا كله خطأ ، فإن من حصل له الكمال الانساني ، فإن
 هذا الكمال المدني المحسوس هو كمال الانسان بما هو جسم متخذ حواس متخييل
 ناطق النطق الذي يضم الجميع حتى تدخل تحت هذا الحيد جميع من يخدم المدينة
 ويسوسها ، ويعرف قوته الناطقة في استلباط الخيرات المدنية بحسب مرتبته كان خادما
 أو مخدوماً ، أو المتولي السياسة ، وليس هذا وجود آخر بحسب ما يظهر من أقوال
 المنتقد من بحسب ما جاءت به الشريعة عليهم ، وليس هذا هو الكمال الانساني عند
 المنتقد الذي يخصه بحسب شره في الوجود من بين سائر الحيوان الذي خص به
 الانسان ، وهو العقل بحصول ميقولات غير مرئية يقرب بها من الأول لا يحتاج فسمي
 وجوده ذلك إلى مادة ، وليس يكون موجوداً محسوساً وهذا هو نظير فيسمي
 بعد الطبيعة ، وأما الوجود المحسوس فنظر الطبيعي ، ويؤمن من قول أرسطو
 في مقالة (127 أ) الجواهر الموجودة ثلاث جواهر فسي الكون والفساد ،
 وجواهر الأجرام السماوية وجوهر هو عقل لا يحتاج في وجوده إلى مادة ، أعلامها
 الجوهر الذي هو عقل وعاقل ومعتقل ، هو علم وعالم فمعلوم ، هو ذاته لا يحتاج إلى

ذات أخرى ، فعلمها وتحققها بذاته فقط ، يعلم جميع الموجودات التي استنفاد الوجود عن كمال ذاته ، فهو يعلمها من علمه بكمال ذاته ، فهو عالم بجميع ما تخفى عنه على مراتبها ، ولهذا يعلم الجزئيات الموجودة بتوسط من جعل له ذلك بعلمه من ذاته بما جعل له ، فلا تخفى عليه خافية ، وسائر ما هو عقل لما استنفاد ذلك بمقتول ليس هو ذاته أما واحد وأما أكثر من واحد ، وأخسها عقل الانسان لأنه إنما يستفيد العقل بمقتولات كثيرة ليس هي ذاته فقط ، والتدبير المدبى محسوسة عظيمة في وجود عقل الانسان ، ولا سيما المدينة الفاضلة ، والتدبير الفاضل الذى غايته الأخيرة وجود العقل بمعلومات كثيرة ، أولها الله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله وجميع مخلوقاته ، وهذه المعلومات درجات بحسب مراتب أسباب العلم حتى يكون لكل من في المدينة قسط ما من هذا الوجود بحسب قوة الانسان هذا هو المفسر الأخير للانسانى ، وجميع الحركات المدبىة إنما هي خير من أجل أن لها محصلة في وجود هذا ، فجميعها خير لا بذاته ، وهذا خير بذاته ، ومتى كان شيء مسبين المخبرات المدبىة خيرا بذاته . ولم تكن على يده هذا لم يكن خيرا في الحقيقة ، بل هو خير مطلقون أنه خير مثل الصحة والسلامة ، وغير ذلك من الخيرات المدبىة ، وهذا بين في عدة مواضع ، وانظر في آخر هذا الشرح تجده قد ذكر شيئا من هذا ، ولما كان عقل الانسان من جملة المقتول وان كان أخسها فله بقاء . ودع ما يقال من اثبات أو ابطال في أن عقل الانسان يحتاج في وجوده الى مادة أولا أولا يحتاج ، وأن له حياة أخرى غير المحسوسة أم لا ، فليظن الى بصيرة نفسك بحسب كمال ذاتك هناك اللذة ليست تجد في نفسك وجودا يقيليا بصيرة تدرك بها في الموجودات التي في القوة المتخيلة معلومات ليست محسوسة ولا متخيلة ، وهذه المعلومات تسمى المقتولات حتى لا يكون لك (127 ب) في القوة المتخيلة متخيل بوجه ، والا فلك فيه مدرك لك الشخص المتخيل والبصيرة المدركة ، أما في التخييل اذا أدركت ما هي فعلا وأنت متيقن بحقيقة ما تدركه وتبصره بتلك البصيرة كما تتيقن بأدراك المحسوس بالحواس مثل أن هذا زيد

وان هذا الوقت نهار ، وغير ذلك من المعسوسات حتى تكون نسبة هذا المدرك الذي هو عقل الى مدركاته من القوة المتخيلة نسبة الحس المدرك الى محسوساته هذا ببصر وهذا يبصر بالضوء ما يحصل في الضوء ، وهذا يبصر بتلك البصيرة ما يحصل في التخيل ، وهذه البصيرة قوة الهية فائضة من العقل الفعال ، وهي التي ذكرها أبو نصر في مقاله العقل والمقول ، وفي هذه المقالة المذكورة هداية غير ما يظهر من أول هذا الشرح الذي قد أفسد كثيرا ، ولو كانت هذه البصيرة الفائضة من العقل الفعال ، وهي غير الفعال تأخذ المقولات وهي العقل الفعال الانساني فانما يفسد وهي باقية لا تحتاج الى مادة ، وقد حصلت فيها مدركات لم تكن ، انظر هذا ، واذا كنا نسمي حيا كل من له في الوجود ادراك بحاسة ، وهو أحسن الادراكات ، ليس الواجب أن يسمى حيا من يدرك المدركات التي من أشرف وهي ماهيات المدركات المتخيلة وما يدرك بالحلم اليقيني عما حصل عن تلك الماهيات المأخوذة عن القوة المتخيلة مثل ما تخيلنا بماهيات الحركات السماوية ، فتحصل لنا عن معرفة ماهيات هذه الحركات السماوية أشرف المعلومات وأعلامها ، والمدرك لهذه المقولات أحق باسم الهي ، واذا حصل هذا الانسان عقل ذاته من حيث حصل فيها المدركات بذاته ، فلا يحتاج الى مادة ولا الى أشياء غير ذاته من جهة ما حصل فيها تعقلها ، وأنا أرى أنك تشعر بهذه البصيرة المبصرة في التخيلات بحسب كمالك ، وأنه يظهر لك أن في النفس ما يشبه الضياء في الشمس أو غيره ، تدرك النفس بها ما يدركه البصر بضياء الشمس ، وترى الشمس يلمس في التخيل بتلك البصيرة مثل ما يفصله البصر بالقبس في أن يبصر المبصر ، وذلك يسمى فكرا ، وهذا يجب بالبصر ، فاذا كمل الانسان بحصول مقولات كمال جميع ما يمكن أن يحصل في القوة المتخيلة ، وما يلزم عن معرفة تلك المقولات كان فعله في ذاته لا في القوة المتخيلة ، فصار تصوره وفعله في ذاته في مقولات (128 أ) وخيالات أشخاص جزئية في مقولات تعصم جزئية ، فلا يلتفت الى الأشخاص التي في القوة المتخيلة مثل خيال زيد وعمر ، وهذا الخيال المتخيل هو ذلك

الشخص بهيئته ليس هو لسواه ، لهذا نرى ببصيرة (1) النفس وقول الله ، لنظر الى هذا وقوله الحق يمشي به بين ومن جملنا له نورا : " الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها " ، وقد تبين بما ذكرته أن ثم وجود غير الوجود المحسوس ، وما أعظم هذا المثار كيف خرافات الصجائر ؟ شك في الذي يسمى فكرا لقوله أنها قوة فائضة من العقل ، ولا يفيض عنه فاسد ، والفكرة فاسدة (2) .

ومن أقواله أيضا

وهو آخر ما وجد من قول الحكيم فيما دار بينه وبين الوزير . ليدوم الله للوزير الأجل ما وهبه من الجلال والفضل وطلب الحقائق في العلم ، رأيت فيما ذكره فسي ماهية الصورة الأولى أنها مادة تظهر لها صورة للاسطقسات ، وتارة تظهر لها صورة أخرى منزلتها من الصورة منزلة المادة الأولى من سائر المواد والذي ظهر لسي أن الصورة الأولى هي الصورة البسيطة أو الصور البسائط ، وهي التي تتصور وتوجد فسي مادة لا صورة لها وهي المادة الأولى والمصورة للكلية ، أول صورة تحصل في المادة الأولى ، فهي الصورة محيية في المادة ، كما أن المادة الأولى لا مادة لها كما هي في آخر المقالة الأولى من كتاب السماع ، وأول صورة تحصل في المادة الأولى هي صورة الاسطقسات لأن الاسطقسات بسائط الموجودات مادتها بسيطة ومورثتها بسيطة ، هذا من كتاب الكون والفساد ، ومن كتاب الآثار العلوية ، ومن كتاب السماء والعالم ، وأظهر ما هو من كتاب الكون والفساد والصورة أبدا مساوية للمادة فسي الوجود ، فلا تكون صورة قرنت أو يحدث ألا في مادة متساوقة لها ، وفي منزلتها ، فمرتبتها بالمادة الأولى تساقها في الوجود ، فلا تكون مادة قرنت أو يحدث ألا وتساقها صورة الوجود في منزلتها ومرتبتها ، والمرتبة والمنزلة والصورة الأولى وكل مادة سوى المادة الأولى ، وأن يحدث ، فالما تكون مادة لموجود ما فروض لصورة منها ، فتلك الصورة صارت

(1) مكتوبة في الهامش .

(2) بيد وأن هذا الشك من الإمام عبد العزيز الوزير أو من الناسخ .

(123) معدة لقبول صورة ذلك الموجود المفروض ، ويحد المادة ، فمصرفتها
ومنزلتها من تلك المادة القابلة لصورة تلك الموجودات مرتبة ومنزلة الصورة الأولى من
الصورة التي في تلك الرتبة ، ذلك الموجود المفروض ، فان الصور والمواد تتساوون ،
فمضى كان بصورة ما أو رتبة فصوره يحصل بها كذلك ، تبقى الصورة مثل ذلك النسبة ،
فان يحد مادة مفروضة من المادة الأولى مثل يحد (1) . . . التي لتلك المادة من
الصورة الأولى في منزلتها ورتبتها ، مثال ذلك الابريق ، فلا هو المدحاس ثم تراب
معد له ثم الاسطقسات ثم المادة الأولى ، فالمادة الأولى من مادة الابريق في الرتبة
والمنزلة الرابعة ، كذلك الابريق صورته الأولى هي صورة للابريق المختلفة عنه ، ثم
صورة للمدحاس ، ثم صورة تراب المعدن الذي بها صار تراب المعدن معدا ليكون
منه المدحاس بصورة الاسطقسات التي هي الصورة الأولى هي في المبدأ ، والرتبة
والمنزلة في الرابعة ، والصورة الأولى توصف أنها صورة الاسطقسات ، ويوصف أن منزلتها
من الصور منزلة المادة الأولى من سائر المواد .

شبهات

إذا تهرهن أن المادة والصورة الأولى غير كائنة ولا فاسدة ، وأنها حاصلة
بالفعل مادة وصورة ، وكل ذي مادة وصورة جسم ، يرشد الله بإشارة ، ولم تكن
تلك المادة والصورة على مادة الاسطقسات ، وبالجمله فلا شيء من المواد الكائنة
الفاسدة مما هي المادة والصورة الأولى الحاصلة بالفعل ولم قيل المادة الأولى
المشتركة هذا أيضا .

(1) كلام مظلوس في الأصل .

(129 ب) ومن كلامه في البحث عن النفس النزوعية

ولم تنزع وبما إذا تنزع

بسم الله الرحمن الرحيم

والنفس النزوعية اما أن تكون جسدا لثلاث قوى وهي النزوعية بالخيال وبها تكون التزمية للأولاد والتحرك الى أشخاص المساكن والإلف والحقن وما يجسرى مجراه ، والنفس النزوعية بالنفس المتوسطة ، وبها يشترك الغذاء ، وأند شمسار ، وجميع الصنائع . أخلة في هذه ، وهاتان مشتركتان للحيوان ، وبها النزوعية التي تشمر بالخلق ، وبها يكون التحليم ، وهذه يختص بها الانسان فقط ، فاما أن يقال على هذه بتقديم وتأخير وبين أن كل حيوان فله النفس النزوعية المتوسطة وبها يشترك الغذاء ، وقد يوجد من الحيوان ما ليس له شوق الخيالية ، وشوق النزوعية المتوسطة متقدم بالطبع النزوعية الخيالية (130 أ) وظاهر أن كل انسان على المجرى الطبيعي فله هاتان القوتان متقدمتان النزوعية والناطقة بالطبع وقد تبين في الثامنة أن كل متحرك فله محرك لا يحركه غيره وتلخص هناك أجلاس المحرك ، والمتحرك قد يكون محركا بالطبع وخارج عن الطبع ، فالمحرك بالطبع فكالحساس . وأما الخارج عن الطبع فكسهم المجايق ، وكذلك المتحرك قد يتحرك خارجا عن الطبع كالحجر الى فوق ، وقد يتحرك بالطبع كالحار بالقوة ، والجاهل الى العلم . والمتحرك بالفصل اما من ذاته وهو ما كان محركا فيه ، واما من غيره وهو ما كان محركا خارجا عنه ، وأعني به أن يكون محركه به وجود ذلك المتحرك من حيث هو ذلك النوع من الجواهر الجسمانية حتى يكون به قوام ذلك الجوهر ويكون ذلك دخلا في حده كالخيال والحيوان ، وهذا قد يكون طبيعيا وبذاته ، وهو كأمثال الحيوان ، وقد يكون صناعيا ، كالميكانيكية والصناع فهو داخل فيها بالخبر وخارج عنها بالطبع . فهناك جرت الصادة بتحديد ه وتلخيص القول فيه في موضع آخر .

والمتحرك من ذاته شبيه أنه مقوم من المحرك والمتحرك ، فما كان غير مقوم

من هذين الجسمين (1) : فليس بمتحرك من ذاته . مثال ذلك الحجر فان المحرك فيه ليس بذاته لكنه فيه من خارج من ذاته بالقسر فان الذي للحجر بذاته كونه أسفل ، واذا كان كذلك فليس بمتحرك . واذا كان فوق ، فوجوده إنما هو له بقاسر يقسره ، فاذا تحس القاسر تحرك الى أسفل فكذلك يحتاج في الحجر ضرورة اذا تحرك أن يكون أسفل بالقوة ، فلا يكون أسفل بالقوة الا بأحد وجهين أحدهما طبيعي وهو متى كان الحجر أرضاً بالقوة ، وهو متى كان بالفصل نارا أو ماء أو هواء فكان فوق بالفصل ، وأعلى بالقوة . وهذه القوة في النار من حيث هي نار بالطبع لأن النار بذاتها أن تكون فوق بالفصل ويلزم ذلك أن تكون أسفل بالقوة من أجل المهيولي الأولى المشتركة . وقد تكون أسفل بالقوة وهو اذا كانت أرضاً بالفصل فأمسكها ماسك فوق . فهذه القوة للحجر ليست طبيعية لكنها بالطبع من أجل المهيولي المشتركة فقد بين أبو نصر في كتابه : " في الموجودات المتغيرة " كيف يصير ما هو بالقوة الطبيعية أسفل ، أسفل بالفصل ، وكيف يتحرك بحركة محركة فليوجد علم ذلك من هناك . فاذا الأرض تحتاج الى المتحرك . فاما الأرض اذا تحركت الى فوق فهي أسفل بالشمس وقوتها على فوق قوة طبيعية لكن (130 ب) لا على أنها حجر . فأما قوتها على فوق وهي حجر (فهي ما العلم به يفهم (2)) في غير هذا الموضع فيحتاج الى محرك قاسر فاذا (تحرك بمحرك (3)) طبيعي فهو يتحرك بذاته كحركة الحيوان المكانية لأن ذلك (لا) (4) يمكن أن يكون إلا في الحركة المكانية فقط . وأما الاستحالة فليس (تحتاج الى (5)) المحرك أو المتحرك في شيء بالطبع والفحص من ذلك يليق بنظر هذا الموضع كحركات الصنائع .

(1) يريد أن كلمة : " الجسمين " زائدة .

(2) شبه مطموس في الأصل .

(3) محو في الأصل .

(4) طمس في الأصل .

(5) طمس في الأصل .

شك في المادة الأولى
هل كل مادة مخصصة بصورة أم ليست أولى
بتلك الصورة ؟

مثال ذلك أن يكون الطبيب مريضاً فيها مما يجتمع المحرك والمتحرك في شيء
ويتطلب المريض من ذاته لكن ليس ذلك بالذات ، لكن بالاتفاق فليكن هذا مبدأ
لما نريد أن نقوله .

فنقول : أن من البين المقرب به أن الحجر إذا زال القاسر تحرك إلى أسفل
فكان مربوطه شافعا (1) لزوال القاسر وزوال القاسر له مبدأ .

شك إذا كان الثقل صورة الأرضية كما أن
الخفف صورة النار
وكان الثقل يصير متحركاً بطبيعته فليست
المحرك للشيء صورته فليكن مادته أو شيء آخر (2)

وقد تبين في الثامنة أن مزيل القاسر محرك بوجه ما فإن الحجر إنما تحرك
لمزيل الحائق وبالثقل فكلامهما محرك ، لكن مبدأ الحركة كما تبين هنالك إنما هو
مزيل الحائق وعند ذلك صار الحجر ما كان له أن يكون . فإن الثقل ليس بمحرك
بطبيعته . إذ لو كان محركاً بطبيعته لكان له محرك بالطبيعة والمتحرك عام الحرك

بالقوة إحدى المقولات الحشرة وهذا هو برتبتها في الوجود ، وبين أيضا أن الموجود إلى المقولات الحشرة أن الجوهر الكائن الفاسد قوامه بهذا الموضوع الذي هو الهيولي الأول . ومعنى آخر هو به موجود وهو الصورة والهيولي يوجد فيها ضرورة أكثر من مقولة واحدة فإنه ليس يمكن أن يوجد جوهر هيولياني خلصوا من أعراض كثيرة (131) مثل أن يكون ذا كم وذا أين وذا كيف إلى غير ذلك من الأجناس (والمقولات) (1) الحشر لكن يتقدم في الهيولي ضرورة أحد أنواع الجوهر وذلك يوجد في الهيولي ما يوجد فيها من أنواع المقولات التسع وقوام ما في المقولات التسع إنما هو بما في مقولة الجوهر يوجد في حدود ما في المقولات التسع ، فلا يمكن أن يكون شيء مما في المقولات وقوامه خلوا من الجوهر ، وبهذا يفارق الجوهر الأعراض فإن الجوهر إنما هو أول معنى يوجد في المادة الأولى . والمادة الأولى إنما هي موجودة كما قلنا فالها بالقوة ، وإنما هي بالقوة أحد أنواع الجوهر من حيث هي ما هي فهي بالقوة أحد أنواع الصرض من حيث هي جوهر ما وكذلك هي بالفصل أحد الجواهر بذاتها وهي أنواع الأعراض فالها جوهر ما . وقد يتشكك على هذا القول فيقال : أنها لا تكون بالقوة جوهر ما إلا وهي جوهر آخر لكن ذلك بالضرر لا بالذات لأن ما بالقوة ليس يفارق الموجود بالفصل فإنه لو كان يفارق لكان ما بالقوة موجودا بالفصل شيئا واحدا بين (2) بنفسه عند مزاوله الصناعة الطبيعية أيسر مزاوله فليكن على ما بالقوة (4) هـ . وليكن بالقوة ج أولا فيلزم من ج ومن ك فاذن هـ هي بالقوة ج ك هـ ل على ترتيب فاذا صار الفصل ج صار ك هـ ل وسواء كانت الأعراض واحدا أو أكثر فليج ا وليس يوجد في هـ بذاتها بل هي أحد أسباب وجودها ك في هـ و د فليس كذلك ج

(1) طمس في الأصل .

(2) كذا في الأصل ، وصوابه : بينا .

(3) كتب على الهامش ما يلي : " إذا كان ما يقال قوة لا يفارق الموجود بالفصل فالموجود هنا بالفصل ، الذي له الحلم بالقوة " . ولكن الناسخ لم يشر إلى الموضع الذي يرجع إليه هذا القول في النص .

(4) في الأصل : ما لقوة .

فان ج توجد في ه من غير أن يتقدم في ه وجود آخر بالذات واما ان ه
 اذا كان بالثبوت ج كان عند ذلك في ه نوع آخر مجانس لج فذلك بالعرض
 لا بالذات فليس ذلك النوع سببا لوجود ج في ه فاما أن ه تحتاج فسي
 كونها ج الى سبب آخر وهو المحرك فذلك اما هو شخص من أشخاص الجواهر.
 لما كانت صور الأشخاص متقابلة في هيولى واحدة بالعدد ولم يمكن اجتماع
 المتقابلين معا في وقت واحد ، وهذا خارج عما قصدناه فلتكن الهيولى الأولى ه
 وليكن ك أين ما كأحد أنواع الفرق و ك ليس يوجد في ه دون سبب يتقدم
 وجوده في ه رالا فتكون الأعراض مشاركة الجوهر فليكن على ذلك المصلى المتقدم
 ح فح ان كان به قوام ك فك في ح على المجرى الطبيعي وان كان ليس
 به قوامه فك في ح خارج من الطبع ووجوده فيه خارجا عنه قسرا أو غير ذلك
 فلائسه أين فهو قسر ضرورة اذ نوع⁽¹⁾ الأين متقابلة وجنسها غير مفارق للجوهر
 بل يلزمه (131 ب) ... (2) أو ضرورة ، وذلك بين لمن زاول هذه الصناعة
 اذا ... (3) فيه اما هو لعائق اذ ليس ك ومقابلته من المتقابلات بالموضوع
 بالسواء كالجلوس والقيام لزيد فاذا يتقدم ك في ه وجود آخر وهو اما وجود
 ج واما نسبة العائق اليه وهو سبب على أنه جزء ما به قوام ك والا على العائق
 و ك في ه دون ج أو ا و د لا بالقول مثلا فكيف بالوجود فاذا زال ج و ،
 نوال ج اما يكون ضرورة بتخير وقد يكون بالطبع وبأسباب أخر فسيزول ك بمنزوال
 ج ان زال ج دغصه زال هو دفعة وان زال شيئا فشيئا زال هو شيئا فشيئا
 فنزال ك مساو لنزال ج لأن ك فرضناه عرضا طبيعيا ذاتيا وقد يتفق أن يزول
 ك و ج باق فاذا كان ك في ج بالعرض ان كان ك في ه يتقدم وجود و
 فنزال و يزول ، وان كان و يزول شيئا فشيئا فيشتاق نواله نزال ك فان زال

(1) كذا في الأصل ، وصوابه : أنواع .

(2) طمس بقدر كلمة .

(3) محو بقدر ثلاث كلمات .

دفعه وذلك ممكن ففي ذلك الآن يلزم زوال ك لكن ان كان ك له ضد وان كان لا وسط بينهما زال دفعه ليكن على ضده ه ل ولأن ك فرضناه لج خارجا عن الطبع فاذا لج بالطبع صار ك في ج اذ لا وسط بين ك و ل فلا يخلصو ج منهما كالأفراد والكثير والزوج والفرد وان كان بينهما أوساط من أن ج هو بالقوة ذلك الشيء الذي يتحرك اليه لأن كل متحرك فهو بالقوة كذلك الذي اليه يتحرك ففيه المتحرك ولأن ما هو بالقوة ل هو بالفعل ك فسك منقسم فاذا يجب ضرورة أن يكون في ه ل ويحتاج (١) وجود شيء آخر يوجب ذلك كما قلنا وهو اما و واما ج لكنه ليس ذلك و فهو و ج وهو الذي يوجب له أن يكون فيه ك وبه يستأمل ه ك فلذلك يلزم ضرورة أن يكون ك في ه في الآن لكن لما كان ل و ك متضادين منقسمين لم يكن ذلك في الآن وكان في زمان فلذلك وجسد جزء بعد جزء على اتصال دون أن يكون في واحد الأجزاء أبين وهذا هو الحركة فاذا ج هو المحرك له على هذا الوجه وقد يسأل سائل في ك و ك اذا كانا لا وسط بينهما متى صار ك في ج فان كان في الآن الذي ذلك فيه ك و ج كان أبدا ك فقد صار ج هو ك و ك معا وهما متضادان وذلك لا يمكن وان كان أجرواني ؟ بينهما زمان فقد كان ج خلوا من ك و ك وصار بينهما وسط وذلك كله خلاف ما فرض والقول في هذا هو جزء من القول في الحركة (132) (١) اذ (2) قد بين ان الحركة لا جزء لها في السادسة من السماع الطبيعي (وهذا في الآن) (3) أو المستقبل لا الماضي فلنفرغ عن القول فيه للناظر في (هذا الفن) (4) اذ ليس ذلك من سبيلنا في هذا القول .

(1) كذا في الأصل ولعله : يحتاج الى .

(2) في الأصل "ما" مع شيء من المحور .

(3) محو في الأصل .

(4) محو في الأصل .

فقد تبين اذن كيف (تتحرك (1) الجمادات وبالجملة فكل ما يتحرك أحسن الحركتين المتقابلتين بالذات . واما (2) المستديرة فليس نجد فيها لمركبة مسن حركاتها مقابلا . وقد بين ذلك في المقالة الأولى من كتابه " في السماء والعالم " وكل ما يتحرك حركة واحدة من الحركات المتقابلة فهو جسم طبيعي ومصورته هي ج يقال لها طبيعة على الخصوص ، فكل تغير فانه مقابل واحد أو أكثر من واحد فقد يقابله السكون فقط مثال ذلك التسليم فان مقابله البقاء على الجهل ، وقد يقابله مع السكون تغير آخر كالصعود فانه يقابله اللبث أسفل ويقابله الهبوط . ومسبو الحركة الى أسفل ، وقد تقابل الحركة الحركة على غير هذين الوجهين وقد لخص ذلك في الخامسة من السماع . والحركة في المكان فلها أطراف متقابلة ، وهي لكل جسم هيولائي ، وهي أولا الاسطوانات ، ولكل واحد منها واحد من أصناف هذه الحركة بالذات كالمهبوط للأرض ، والصعود للنار ، وهي لسائر الأجسام من أجسامها ، لأن كل جسم هيولائي فهو اما واحد منها واما مؤلف من أكثر من واحد مثال ذلك أجسام النبات والحيوانات فالحركة مركبة من الأرض والماء ، والزيت والشمع فهو مركب منهما ومن الهواء والدخان والبخار ، ليس الماء والأرض . وقد لخص أصناف هذه أرسطو في مواضع كثيرة .

فأما الأجسام الأخر التي لم تصط مبدأ أكمل (3) من هذا من مبادئ وجود الاسطوانات بل مبادئ وجود ما مجانس لذلك ، وليس لها من حركة المكان يصل الذات الا مذان الصنفان فقط كالذهب والشمع وأجسام النبات وأجسام الحيوان اذا فارقتها الألفس كخشب الصرعر وخشب الأبلوس ، ولذلك يوجد لها سائس سر الحركات بالعرض اما خارجا عن الطبع أو قسرا . وأجناس الحركة المكانية ثلاثة منها الجنس الذي طرفاه المصمود والمهبوط ، والثاني الجنس الذي طرفاه التقدم والتأخر والثالث الذي طرفاه التيامن والتياسر فهذه الأجناس الثلاثة هي

(1) في الأصل محو .

(2) في الأصل محو .

(3) في الأصل : الكمال . وصحح في الهامش .

أجناس حركة المكان البسيطة وأما حركة غير هذه فهي مركبة ، (132 ب) مثل حركة الوراب فأما حركة الاستدارة فتتغير⁽¹⁾ على شكل كثير الزوايا فتكون مركبة على جهة التسامح (2) . . . (3) ذلك خارج عما نحن بسبيله .

والحركة في المكان تسمى في لغة العرب (بحركة)⁽⁴⁾ النقلة وهي الحركة الإرادية ، وربما قيلت في الحين بعد الحين في (صنف)⁽⁵⁾ من أصنافها فتطلق على الانتقال ، فالانتقال ما كان منه في الفوق . . . (6) وقد قلنا فيه .

وأما الجنسان الآخران فالأول يوجد للحيوان وليس يوجد غير⁽⁷⁾ صنف منها بصنف من الحيوان كما وجد أصناف الانتقال للاسطقسات بل توجهت المتقابلات بالأسواء للحيوان الواحد بحينه في العدد ولا كل حين من الزمان . والسبب في اختلاف ذلك هو أن الفوق والأسفل محدودان بالطبع وأن الأسفل هو المركز والفوق مقصر فلك القمر أو جسم آخر منه لا يمكن في المركز أن يكون فوقاً ، فلا في مقصر فلك القمر أن يكون للقل ثان ما بينهما يقتضيان ذلك ، شأنهما اليمين فليس بمحدد في ذاته ، فإن وجود المكان بينهما إنما هو بالاضافة إلى المتحرك ، ولذلك يكون المكان الواحد يميناً لواحد ويساراً⁽⁸⁾ لآخر في آن واحد⁽⁹⁾ يكون يميناً ويساراً للحيوان ، واحد بالعدد لكن في زمانين لا في زمان واحد ، وكسبل حيوان فهو ذو جسم متميز الجهات ، وكل ذي جسم متميز الجهات والمكان الأول

(1) طمس بمقدار كلمة .

(2) يمكن أن تقرأ : التشايع .

(3) طمس بمقدار كلمتين .

(4) محو في الأصل .

(5) محو في الأصل .

(6) محو بقدر كلمة .

(7) طمس قدر حرفي جر .

(8) في الأصل : يسار .

(9) في الأصل : واحدة .

الذى هو فيه إضافات متميزة الى الأمكنة الأخر . ولكل نوع من أنواع الحيوان أنواع من المكان طبيعية له مثال ذلك أن الطائر له أمكنة (1) في الهواء طبيعية وأمكنة في الأرض وقد توجد له أمكنة في الماء وقد لخص ذلك أرسطو في كتاب الحيوان فأما هل أمكنته في الهواء متباينة (2) لا مكنته في الماء أم لا فليخص ذلك بالقول في حركات الحيوان المكانية فقد وثقنا هذا القول على وجود المتحرك في الحيوان بالطبع الذى هو به حيوان لأن كل حيوان فهو ذو جسم متميز الجهات وأمكنته متميزة الإضافات بعضها الى بعض هذا الحيوان من جهة ما هو حيوان ، وأفضل الحيوان تميز جهات فهو الانسان لأن جهات كل جسم مستقيم فهو سبب ، فأما النباتات فقد تميز فيه الثوق والأسفل لكن بخلاف وضع العالم وسنقول فيه بعد هذا . وأما الحيوان غير الناطق فقد تميز في المساعي منه الأمام والخلف فان ذوات الأصداف ليست بساعة وتتميز في أكثر هذا اليمين واليسار وأما الفوق والأسفل فلم يتميز فيه ، اذ الحيتان مستورة ولا قوائم لها وأيضا فان وضع (183) (هذا الحيوان) (3) قوائمه في أسفله كأن فوقه هو ظهره ، والظهر في الانسان . . . (4) الانسان في جميع الموجودات الهيولانية تميزت فيه الجهات . . . (5) فان أمامه متميز من ورائه وفوقه من أسفله ، ويمينه من شماله (وهذه) (6) الأجناس أعني أجناس الحركة المكانية قد تكون بإرادة الحيوان وقد تكون بالضرورة أما بالضرورة فهبوط المتردى من علو فان هذا أحد أصناف ما يقال عليه بالضرورة وقد تلخص ذلك في علم الأخلاق ، ونقل المربين عن مضجعه قد يكون بإرادة كحركة الانسان الى السوق . وأما حركة الضرورة في غير الجلوس الأول فقد يكون المحرك للحيوان خارجا عنه ، وقد يكون في الجلوس الأول مثل نقل المربين الى المسيرة . وأمكنة الحيوان فالحها مع تحديد ما بالاضافة اليه فلا بد لكل مكان من تحديده فان المركز مكان حددته الطبيعة والمضيض مكان بالمضيض وتلخيص أصناف أمكنة الحيوان لا يليق بالقول في الحركات المكانية .
تم القول . الحمد لله على نعمه .

(1) في الأصل : مكان ، وصحح في الهامش .

(2) كذا في الأصل : ولعله : متباينة .

(3) في الأصل : طمس .

(4) محو في الأصل بقدر كلمتين .

(5) محو في الأصل بقدر كلمة .

(6) طمس في الأصل .

ان القوة المتخيلة الموجودة في الانسان بالفعل هي القوة التي يجدها الانسان في نفسه برسمه فيها رسوم المحسوسات فيتصور بها ، ويحضر الانسان فيها رسوما من المحسوسات متخيلة بعد غيبتها عن الحواس ، فيرى الانسان فيها صفة زيد وعمر وصفة داره وذاته وغير ذلك من المحسوسات المشار اليها ، ويكون هذا الفعل من القوة المتخيلة في اليقظة والنوم ، وهي التي تركيب مورا من المتخيلات لمن يحس بها ، بعضها صادقة مثل تخيلنا زيدا في موضع كذا أو صفة كذا ، اذا كان كذلك ، وبعضها كاذبة اذا تخيلنا زيدا بصفة كذا أو في موضع كذا ، وليس هو كذلك ، ومثل تخيلنا عزرا برأس ايل أو رأس فرس ، أو غير ذلك من الأمور المتخيلة الكاذبة ، وقد يركب ويتخيل أمر ليس بشخص يحمل على أكثر من شخص واحد ، فيحاكي صفة المعنى ويتخيله صفا يحتم أكثر من الواحد ، ولا يحتم كلما يقال عليه المعنى يتحاكي الانسان ويتخيله فيها منتصب القائمة ذا لحم وعظم ، متخذي حساسا خلقا لكن يتخيل الانسان بمقدار ما ، ولذلك لا يحتم ذلك التخيل كسبل انسان ، والحقل في هذا التخيل الأخير فعل ما ، واذا تأمل الانسان جميع ما ذكرته في نفسه وجد القوة المتخيلة في نفسه لا يشك فيه ، ولا يلقي وجودها ، وكذلك وجود القوة الناطقة يجدها الانسان في نفسه ، ويعلمها علما يقبلها لا شك فيه بشيء من الثبوت ، وذلك أنا نجد في أنفسنا ما تتميز به وتفصل عن سائر الميوان المتخذي الحساس ، فان الانسان يجد في نفسه معلومات تحتوى على ميز الجميل والقبيح والنافع والضار ، يجوزها ويميزها ويوجد في نفسه أمورا يرى صدقها لا يشك فيها وأمورا هي على ظن ، وأمورا هي كذب لا تجوز في الوجود ، كل هذه المعلومات يجدها الانسان في نفسه ، وهذه المعاني المألومة في النفس تسمى نطقا وما يوجد في (135 ب) الانسان يسمى ناطقا والنطق يقال على القوة الناطقة بالقوة المستي شأبها أن توجد بها هذه المعلومات لأن الانسان يوجد وليس فيه هذه المعلومات ثم يقبلها فتكون فيه بعد أن لم تكن ، فتقبل أن يقبلها له قوة شأبها أن تقبلها ليست في النفس ولا في الحجر ، ويقال أيضا نطق على هذه المعلومات اذا حصلت

بالفصل موجودة بالقوة التي شأنها أن تقبل ، ويقال لفظ حتى يحترقها
 عن هذه المعلومات الحاصلة بالفصل ، وكل هذا بين بنفسه بأدنى تأمل هذه
 المعلومات حاصلة بالقوة الناطقة بالفصل متى أخذت بالاضافة الى الأشياء المأخوذة
 عنها سميت علما ، لأنها علم بها ، وهي التي عرفت بها ، ومتى أخذت من حيث
 أدركتها القوة المتخيلة توصف بها وتحمل على موضوعاتها المأخوذة عنها سميت
 معقولات ، ومتى أخذت من حيث أدركتها القوة الناطقة وكملت بها ، خرجت بها من
 القوة الى الفعل سميت عقلا ، واللفظ يخرج من القوة الى الفعل بأن يعمل فسي
 نفس الانسان معلومات ، وحصول المعلومات يكون بدرجات أولها علم هذا المشهور
 اليه ، وهذا يكون أولا بحصول حال هذا المشار اليه في القوة المتخيلة حصولا مجعلا
 دون أن يجوز التخيل فيه ، ويكون صفة من صفاته لا أنه الأبيض ولا أنه الطويل ولا
 اللحييف ، بل يميزه تميزا مجعلا ولا يلتفت الى صفة من صفاته ، وهذا ضعف الحالم
 بالشيء يشبه تخيل الحيوان الذي له تخيل ، ثم اذا تمكن حال هذا المشار اليه
 في القوة المتخيلة ارتقى الانسان الى هذا المشار اليه بصفات مفصلة يعرفه بها
 بالاضافة الى مشار واحد بعينه في الحد يميز بها ، فتميز زيدا بأنه الطويل
 الأبيض اللحييف ، ويأخذ هذه الصفات في التخيل كأنها شيء واحد بعينه في الحد
 ومضافة الى شيء مشار (1) واحد بعينه في الحد اذ هي مضافة الى واحد بعينه ،
 ولذلك زعم قوم أن ما تدل عليه الألفاظ باطل اذ كانت تدل على كثرة مما ليست فيه
 بكثرة ولا هو كثير لأن هذا المشار اليه الذي هو الطويل والأبيض ليس بكثير ، وهذا
 كما ذكر الشيخ أبو نصر مخالفة للمحسوس والمعارف ، وخروج عن الانسانية ، وهذه
 المعرفة تحصل للانسان المصرفة بالأشخاص من جهة ما هي أشخاص مشار اليها ،
 وبها يحصل شخص زيد ويعلم (136 أ) الصفات التي يصرف بها على النحو الذي
 ذكرته هي أشخاص الاعراض التي توصف بها سواء ، فلا يقع بها تشابه بين اثنين
 أصلا ، لأن تلك الأعراض بها حصلت في سواء ، لأن البياض الذي في زيد ليس هو
 (1) أضيفت كلمة مشار في الهامش .

البياض الذي في عمرو ، ما هو شخص بياض ، وبعد حصول المتخيلات في القوة المتخيلة على هذا النحو تكون القوة الناطقة تنظر ببصيرتها ثرى المعاني الكلية التي تحمل على ما في القوة المتخيلة وبها تخيل وتميز ما هو كل واحد منها ولذا ذكرت الألفاظ الدالة على هذه المعاني الكلية تميز بها وأحضرتها ورأتها وذلك على ثلاث جهات أحدها أن يحضر القوة الناطقة هي (1) هذه المعاني الكلية وتراها في الأشخاص المتخيلة التي أخذتها عنه (2) منحصرة للقوة الناطقة التي أريد (3) المعنى الكلي وتراه ببصيرتها في أشخاص غير الأشخاص التي يراها فيها قوة عمرو ، والناطقة على هذا تميز المعاني الكلية عند الجمهور وعند أولي النظر فتكون المعاني الكلية متميزة عند الجمهور على هذا النحو فيرونها في أنفسهم ويحضرونها على ما ذكرته وبالجبهة الثانية أن تميز القوة الناطقة هذه المعاني الكلية حق الميز لكن متى رأتها ببصيرتها وحضرت في النفس مرتبة فالها تراها ببصيرتها في القوة المتخيلة أيضا وأن تفصل القوة المتخيلة أيضا ما شأنها أن تشمل من المحاكاة بأن تحاكي المعنى الكلي وتصور فيه (4) مهورا (5) تعم أكثر من واحد فلا يحسم كل ما يقال عليه ذلك المعنى كما يحاكي المصور صورة فرس من حجارة وكما يخطه الرسام في بسيط لكسب ما تحاكيه القوة المتخيلة أكمل لأنها تحاكي ولأنها تصور صورة فرس متفقد سهال لكن ما يحسم كل ما يحاكيه كل فرس لأنها ألما تحاكي الأشياء محدودة بنهايات ومقدار من المقدار ليسر فلا يحسم من سلسلة من الأشياء مثل الشرسين الكامل والمتوسط ولا الميسر وإنما يحسم صلما ما كان على المقدار (6) الذي حكته ، فإذا ميزت القوة الناطقة المعاني الكلية وترغب إلى أحضارها لتراها وتبصرها ببصيرتها عند الفكر أو عند التشهم بالقول والمخاطبة فالها تراها ببصيرتها في المصمم الذي حكته القوة المتخيلة لكن القوة الناطقة تميز في ذلك المصمم أن عمومه

(1) كذا في الأصل ، ولحل الصواب حذف : هي .

(2) كذا في الأصل ، ولحل صوابه : عليها .

(3) كذا في الأصل ، ولحل صوابها : تريد .

(4) كذا ولحلله : منه .

(5) وكتب على الهامش صلما .

(6) كتب في الهامش ما كان .

ليس على الكمال فلا يضرها ذلك فيما يفكر فيه ويبحث عنه في ذلك المعنى المقبول وعلى هذا النحو من التمييز تتميز المعاني الكلية عند الصانع وعيد أكثر من ينظر في المعلوم فإن الصانع (136 ب) عند ما يفكر كيف يصنع مصنوعا ما يحضر أمام ذلك المصنوع في قوته المتخيلة ويدبر كيف يصنع وكذلك الناظر في المعلوم إذا نظر في معلوماته ليحاط ما هي وغير ذلك مما يوصف يحصرها أصلا في القوة المتخيلة وبها تين الجهتين تخدم القوة المتخيلة القوة الناطقة بأن تحضر لها خيالات الأشياء ، أما خيالات أشخاص بأعيانها وأما صنما يحاكي المعنى الكلي على النحو الذي ذكرته فبأخذ القوة الناطقة من المتخيلات صفات كلية ، سارت أعمال القوة الناطقة في المتخيلات التي هي القوة المتخيلة حسب ما ذكرته رأى تحقيق ما ذكرته يقينا لا يشك فيه ، ورأى بقوته الناطقة حين فاضت عليها الموهبة تلك الموهبة كما يرى بقوة العين ضوء الشمس بضوء الشمس ، والسبب القريب في أدراك المقولات وحصول القوة الناطقة بالفعل هو الموهبة التي هي مثل ضوء الشمس يبصر بها ويرى مخلوقات الله تعالى حتى يكون من يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والدار الآخرة إيمانا يقينيا فيكون من الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتكلمون في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار فلا فكرة إلا بتلك الموهبة وتلك الموهبة هي اتصاله بالعقل الفعّال ، وليرجع فنقرر ما ذكرناه على جهة الارتسائين ليتمكن ، فلا بد من مساق القول من قائل رائد فأقول : يجب على الإنسان أولا حتى يرى ببصيرة نفسه القوة المتخيلة كما يرى الأشخاص ببصره ويميزها حق التمييز ، ثم ينظر إلى القوة المتخيلة من حيث تتكرر عليها أشخاص المخلوقات وكثير من المتخيلات فمما ما له شخص واحد وما له أشخاص كثيرة ، وما يتعلق بالأشخاص من الأعراض من مقدار ولون وعلم وصحة ومرضى وحركة وزمان ومكان وغير ذلك من أشخاص المقولات ، فإذا فعل هذا رأى ببصيرة نفسه أن للقوة الناطقة نظرا في المتخيلات يدرك منها ما تشترك به وتتباين به المتخيلات المتماثلة من أشخاص المخلوقات والمعاني الستة تشترك بها ، والتي تتباين بها هي الصفات والمحمولات والمقولات التي يتميز بها

وتوجد معلومه بها ، واذ ذاك فالنظر كيف تكشف هذه المصالي المدركة للمقصودة
 الناطقة بالموهبة الفائضة عليها كما تكشف للبصر المبصرات بنور الشمس ، واذ
 كانت مخيبة قبل أن تفيض على هذه نور الشمس ، وعلى تلك موهبة الله عز وجل التي
 بها يرى الكل وأجزائه ، فيحكم أن لكل أعظم من جزئه ، وبها يرى أن للأعداد
 المأخوذة في معدودات مختلفة إذا قدرها الواحد (137) بقدر واحد في تلك
 الأعداد المأخوذة في المعدودات المختلفة يتعاد بعضها لبعض ولو كثرت ، واذ
 تكرر النظر في مخلوقاته حتى يحصرها الانسان في القوة المتخيلة ، وشكر فسي
 مخلوقاته ، في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار وإرسال الرسل والوحي
 والنبيا ، وما يطلق به ألسنة الكهنة تكشف القوة الناطقة وبصرت بعبوديتها ، وألزمت
 الزاما ضروريا وجود موجودات لم تدرك بخيال ولا بحس بل أدركتها القوة الناطقة
 علما محضا مختصا بها أدركته فيها بها ترى الناطقة بعبوديتها المعلومات
 فيها وتنبو عن التخيل واذ ذاك يتسع نظرها ويتشوق الى معرفة أسباب المخلوقات
 التي عقلها ، فانه لا ترى أنها علمت المعلومات على ما ينبغي
 بالأسباب الأربعة فيما كانت له الأسباب الأربعة ، أعني الى معرفة صورة الشيء
 ومما توجد فيه الصورة من المصاد ومن الموضوع وفاعله ، والخاية التي لأجلها
 وجد فان الانسان بالطبع يتشوق الى معرفة هذه الأسباب ويبحث عنها ويسأل حتى
 في الأمور المحسوسة عن الأسباب الجزئية مثال ذلك بين في كل موضوع وفي كسل
 طبيعي والانسان في الأمور المحسوسة أشد شوقا لمعرفة أسبابها لأنه نظر أعلى وأرفع
 وأفتح فانه يطلب الأسباب يصل الانسان الى ايمان الله عز وجل وملائكته وكتبه ورسوله
 وبالحياة الآخرة والنشاضل في موهبة الله التي بها تبصر القوة الناطقة متقارب بحسب
 ما يعطيه الله أيضا في أول خلقه الانسان من الاستعداد لقبول الموهبة التي بها
 تبصر القوة الناطقة وماتان الموهبتان ليستا بمكتسبتين وإنما يكتسب ما بعدهما
 لمن وفقه الله تعالى الى العلم بما يرضيه فهذا هو الكمال الانساني فلا يوجد
 الا بما تأتي به الرسل عن الله عز وجل فمن اتبع هداه فلا يضل ولا يشقى فليستزل

الإنسان نفسه بما حض عليه مخلوقات الله عليه وقد ب إليه وليجعل ذكره كاه ونظره شيء
مخلوقات الله عز وجل ودرجاتها في الكمال كمال الوجود فيرى بصيرة قلبه ما هو
لكل واحد منها وما هو إلى أن ينتهي بالضرورة إلى أن يعلم بصيرة قلبه أن الله
خالق جميعها وأنه وحده لا شريك له وأنه واجب الوجود بذاته وأن كل ما سواه من
الموجودات حادث ممكن الوجود من جهة ذاته واجب الوجود بذاته لا اله إلا هو
خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم وعلمه بالأسباب جهة علمه بذاته لا أنه يعلم الأشياء
من جهة الأشياء كما تعلمها نحن ولذلك علمه هو هو ولما صدرت جميع الأشياء عن
كمال ذاته فهو يعلم الأشياء لتعلمه بما صدر عنه (ألا يعلم من خلق) وعلمه بالأشياء
هو سبب وجودها (137 ب) ... (1) الصالح يسبب مصنوعه الذي يخرج به إلى الفعل
أما هو علمه وكل صالح ورتبته (2) وارتفاع العوائق لكن يحتاج إلى الأشياء ولهمسا
بأيدينا ... (3) عز وجل لا يحتاج إلى آلة بل إذا أراد شيئاً قالها (4) يقول له كن
فيكون تلك (5) المصنوع ما يعلم ما في موضوعه استتبطه وأخذه بالفعل من علمه ... (6)
في مصنوعه فليس علمه بما في مصنوعه من جهة مصنوعه بل من جهة علمه بما صنع وكل من
سوى ذلك الصانع ما إنما يعلم بما في ذلك المصنوع ... (7) من جهة ذلك المصنوع
المشار إليه بالفكر والبحث حتى يصل إلى ما كان في نفس المستتبط له ولا سيما في الأمور
الخرية الاستتباط مثل مثابة الترقاة (3) وكذلك مخلوقات الله عز وجل ما تعلمهم
نحن منها ما تعلمه من جهتها ومن جهة الفكر فيها بصيرة القلب والله عز وجل
يعلمها من جهة علمه بما خلق وأنت ع قائما الإنسان ولي ذلك الإنسان خمد نفسك
وأعمل بصيرتك في مخلوقات الله عز وجل حتى توصلك إلى المعرفة به أن في خلق

- (1) محو بمقدار كلمتين .
- (2) محو بمقدار كلمتين .
- (3) محو بمقدار كلمتين .
- (4) في الأصل أن وكتب على الهامش قالما .
- (5) محو بمقدار كلمتين .
- (6) محو بمقدار كلمة وربما للشا به .
- (7) محو بمقدار كلمة .
- (8) كذا في الأصل . ويمكن أن تقرأ : ميقاتة .

السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لأولي الألباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا (1) فإذا علمت الله عز وجل وكتبه ورسله فمن أهل ممن (1) ساء ؟ (سواء الله فأنساهم أنفسهم) ومن شر نفسه نهلا بعيدا إذ لا طريق له إلى الهداية فصار في ظلمات الشهوات من اتخذ الله هواه فكن ممن جعل هواه ذكر ربه بقلبه ووال (2) ذلك بجهدك يهدك الصراط المستقيم (صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين) .

نظر آخر يقوى تصورا تقديما

لما كان العقل علم ماهيات الموجودات والموجودات قسمان : موجبات يحقلها ولا يقدر على اتخاذ الموجود منها فينقسم العقل قسمين أحدهما القسمين عقل نظري يعقل الإنسان به يبحثه ونظيره موجودات لا قدرة له على اتخاذها المجتة ، لكنها تحصل معقولة له على نحو ما لخصناه قبل .

والقسم الثاني أن الإنسان يعقل الموجودات الصناعية التي له قدرة على اتخاذها ، وهذا هو الإنسان العقل العملي وكما له أن يحقلها ويوجد ما ، وبين أن وجود ما يوجد بإرادة الإنسان ، وإنما توجد بأعضاء بدن الإنسان ، أما بأن تتحرك الأعضاء دون آلات من خارج ، وأما بأن تتحرك الأعضاء ، فتتحرك الآلات من خارج ، فحركة الأعضاء إذن تم وجود المصنوعات الصناعية التي تكون بإرادة الإنسان وهذا بمن بنفسه (158) أيضا أن أعضاء الإنسان ليست تتحرك من ذاتها بحمل ذلك المصنوع ، بل تحكم بإرادة الإنسان ثم يوجد خارج نفسه مصنوعا مثاله في الطبوعة قبل أن يأخذ الأعضاء في وجود ذلك المصنوع ، وهذا المثال خيال متخيل في القوة المتخيلة من النفس فيه عموم ، وهذا مثال المتخيل يزول عن النفس ويحدهم .

(1) في الأصل : مما .

(2) في الأصل : ووالى .

شيء آخر ، هكذا أبدا كلما أراد الانسان أن يصلح شيئا يقيم في الخيال مثال ذلك المصنوع وإذا أمعن الناظر التقسبت رأى ببصيرة نفسه أن قوة أخرى في النفس تبسط هذا المثال في الخيال ، وتلقاه من حال الى حال حتى يكمل وجوده فسي النفس وإن ذاك يبدأ بتحريك الأعضاء لوجود ذلك المصنوع . وهذه القوة التي تحقل هذا وتبسطه في التخيل هي التي تسمى الحقل الصلي وهي الحاكمة أولا ثم التخيل يتخذ الأعضاء التي تتحرك بعلمه على نحو ما تحركها الإرادة بالسقوسة النفسانية والحقل الصلي إذن يبسط أولا في القوة المتخيلة (1) مثال المصنوع على مقدار ما يقصده من مقدار وهيئة ثم تأخذ القوة المحركة للأعضاء من قوى النفس بما تحرك الأعضاء الحركات التي تديرها فتديرها وتوجد ذلك المصنوع الذي وجوده بالقوة (2) المتخيلة فالحقل إذن أولا هو الصالح لذلك المصنوع لا الأعضاء السستى تتحرك للنفس فلا القوة المحركة للآلات بل الحقل الذي يدبر تلك الحركات وتأخذ القوة المحركة للأعضاء بايجاد الحركات وقد تبين أن المصنوع لا يوجد نفسه وإنما يوجد بما يليه وبماسه الأعضاء والآلات المتصلة بالأعضاء وبين أن تلك القوة للأعضاء لم توجد أولا وإنما أوجدته القوة المحركة للأعضاء وبين أن تلك القوة لم توجد أولا أيضا على الحقيقة وإنما أوجدته قوة الحقل الذي رتبته أولا في التخيل ثم جرى للأعضاء بإرادته والقوة المتخيلة في وقت ايجاد الشيء تستعين بالحس ليحضر فيها ما فعلته الأعضاء ليرى الحقل هل ما تخيل في القوة المتخيلة من الحس على مثال القوة المتخيلة للحقل لحوين من الخدمة أحد مما أن يصور فيها مثال ما يراد ايجاده والثاني أن يحصل فيها عن الحس ما تشمله الأعضاء المتحركة في ذلك الشخص الذي هو خارج النفس وإذا نظر هذا المنظر في الموجودات الطبيعية وجدت الطبيعة مثل الأعضاء والنفس الأجرام السماوية مثل القوة المتخيلة والفاعل هو الذي يحلم ما يفصل فيبين على النفس السماوية ما يريد ايجاده ويتصور فيها على مثال ما تصور الحقل

(1) في الأصل الخيالية وكتب في الهامش : المتخيلة .

(2) كتب في الهامش : في نسخة : الذي مثاله في القوة .

الإنساني في الخيال ما يقصد إيجاده في الطبيعة محرك موجود في الأجرام التي في الكون والفساد ووجود ما في هذه الأجرام من حركة الأجرام السماوية وأظهر ما يوجد حركة الطبيعة في الأجرام التي في الكون والفساد من حركة الشمس فانه يوجد عن حركتها حرارة بها تفصل الشمس في النبات ما يظهر لنا (138 ب) من تحريك (1) النبات الى التخذى والدم والتوليد فحرارة الشمس هي . . . (2) أعضاء البدن للإنسان والآلات التي بها يفعل الإنسان عن عقله وكذلك حرارة الشمس هي التي تدبر الشمس فتفصل بها يفيض عليها من الله عز وجل ما يريد أن يفصله فحرارة الشمس من حيث تفصل بها نفس الشمس وطبيعتها تكون عن حركة جرم الشمس وكذلك تدبر عن جميع حركات الأجرام السماوية طبائع تفصل بها في الأجرام الطبيعية وعليها تتخير الأجرام تغيرات مختلفة وكذا توجد المصنوعات عن الإنسان بالحقل والنفس والأعضاء وكذلك توجد الأمور الطبيعية عن عالم يفعلها أولا في نفس موجودة في الأجرام السماوية يدبر بها الطبيعة لتوجد الأمور الطبيعية وظهور للحقل النظري بصيرته في الحقل العملي وذلك أن المصقول في المصنوعات فـ... الحقل العملي كلي متوحد (3) فإذا بسطه واجده في النفس بسطه وأوجده متكثرا وإذا أوجده خارج النفس أوجده (4) في نهاية التكثر لأنه يوجد به نهايات وعلى مقدار في النفس يوجد كل واحد من المتكثرات التي في النفس أشخاصا كثيرة خارج النفس مثال ذلك مصقول اليافوت في الحقل العملي هو معنى واحد فإذا أوجده في النفس على مقدار ما من الصغر والكبر في الطول والعرض والارتفاع لأنه ليس في قوة النفس أن تقبله كما هو في الحقل من المتوحد لأن الحقل أعلى وأشرف فإذا أوجد خارج النفس أشخاص وجد كل واحد منها أشخاصا منكورة جدا لأن المواد تقبل الصور كما هي في النفس من المتوحد وهذا الذي ذكرته من المصنى الخريب الذي يدركه الحقل النظري في العملي يلزم أن يقال كل ما قرب من الواحد الأول أكبر توحد وكل ما بعد عنه في مرتبة كان متكثرا .

(2) محو بمقدار كلمة .

(4) في الأصل : أجد .

(1) كذا ولعله : تحرك .

(3) في الأصل متوحد .

قولسه في المنطق : كتاب المبراة - القياس .

(من قوله على كتاب الصبارة) (1)

(43 ب) قد يقع في الظن (2) أن المفهوم من ضارب سابق المصروفة إليه يدل على الموضوع لا على العرض . لكن أن كان معنى العرض كما قيل أنه في موضوع ، على أن معنى شي موضوع أنه لا تقوم له إلا بالموضوع . فاللفظ اذن الدال على الشيء من حيث هو في موضوع هو الدال على العرض . فالضارب اذن لما يدل على العرض . ثم انه يظهر (3) مع التأمل الذي ظننا أنه سبق الى المصروفة من ضارب ، ليس هو في الحقيقة السابق الى المصروفة ، من نفس ضارب ، اذا أخذ مفردا ، بل لما كان يفهم معناه في سابق المصروفة لما هو من حيث يوجد ضارب (4) جزء قضية . وكان الذي يسبق منه الى المصروفة بهذه الجهة أنه يدل على الموضوع حمل عليه معنى ضارب (5) اذا تكلم فيه مفردا ، فالأسبق اذن الى المصروفة من ضارب اذا نظر مفردا أنه يدل على العرض لا على الموضوع . لكن الذي أرقح الظن هو ما قدناه . ثم انه قد قيل في المضافين ، وبالجمل في كل شيئين بينهما نسبة ، أنه اذا عرف أحدهما على التحصيل عرف الآخر ، والأبيض والضارب فيه (6) البياض والضرب ، ولهما آل (7) الموضوع نسبة . وقد عرفنا البياض على التحصيل فيلزم أن يصرف (8) الموضوع كذلك .

(1) أ : من كتاب الصبارة . ب : ومن قوله رضي الله عنه على كتاب الصبارة .

(2) ب : بالظن .

(3) أ : ظهر .

(4) و (5) ب : صارت .

(6) أ : فسيحه .

(7) ب : ... ولهما آل .

(8) أ : يصرف .

وليس الأمر في نفسه كما يلزمه القول ، فبيان هذا أن الأبيض ليس هو اسم (1) للنسبة إلا على المصنوع ، فإن الأبيض يقال على الحائط ، وعلى الثوب ، وعلى الإنسان ، فلو كان للبياض الذي في الثوب اسم من حيث لحق الثوب لكنا إذا عرفنا الأبيض عرفنا الموضوع فلما كان الأبيض وسائرهما اسما يدل على أجناس تلك النسبة أو أنواعها لم يصرف الثاني بمصرف الأول . ومثل هذا يعرض في الأب فانا إذا عرفنا أن زيدا أب ولم يعلم ابنه فانا لم نعلم الأب بشخص الاضافة (3) التي له ، بل بنوعها . فمفعلي التحصيل اذن اما هو مصرف شخص تلك الاضافة باسمها من حيث لها شخص هذه (4) الاضافة أو نوعها من حيث لها نوع تلك الاضافة . ثم يتبين بهـذا أن الضارب وسواه (5) (49 أ) لم يدل من الموضوع إلا على نسبة ، لحقته على المصنوع ، فإن الأبيض قد يمكن أن يكون في الجوهر وفي مقولة الكم .

كلام في كسباب العبارة (6)

ولما أعطانا في كتاب المقدمات مبادئ الفكر وعرفنا بها وبأحوالها فقد (7) قصد في هذا الكتاب أن يحرفنا كيف نفكر بها . ولما كانت الفكرة بها لا تكون إلا بقضايا ، وكانت القضايا أتوالا ، وكانت الأقوال مركبة من ألفاظ (8) ، وجب أن يتكلم أولا في الألفاظ المفردة فحرفنا ما هي وكم أجناسها ، وأعطى في كل واحد منها ما يتميز به من جهة الدلالة ثم انه ذكر الأحوال التي تلحقها من الميل والاستقامة وغير ذلك فكلامه اذن في الألفاظ المفردة بالأحوال المذكور .

(1) أ : اسما وكلامهما صحيح لحوا .

(2) ب : فهي التحصيل .

(3) ب : — تلك .

(4) ب : — هذه .

(5) ب : سواها .

(6) ب : — كلام في كتاب العبارة .

(7) ب : + بعد .

(8) ب : الألفاظ .

الأول راجع إلى أول الفصل الخامس ، وكذلك كلامه في الأناجيل المركبة من حيث هي مركبة هذا ما يأخذه هذا الكتاب من الفصل الخامس ونرجع منه إلى الأول . قوله : في المشتركة (1) ، وكذلك ننظر أيضا في هذا الكتاب فيما بالذات من المحمولات ، وما بالعرض ، هذا جميع ما يرجع إليه هذا الكتاب من الفصول . (2) ثم أنه إنما تكلم هنا من القضايا فيما يخص الهرمان فلذلك ذكرنا السطوية فان الشرطية وان كانت مما تشيدنا فليست مما تشيده بالاطلاق حتى ترد حمليته فلذلك قول علي الحمليية ، وان كانت هذه الحمليية قد تشترك فيها مع صناعة الهرمان صنائع آخر ، فهو الآن لم يتكلم فيها بتلك الجهة ، وإنما تكلم فيها من حيث هي الهرمان ومثل هذا يحرض له في القضايا ، فإنه إنما يتكلم فيها هنا من حيث هي مطلوبات علمية الاطلاق ، لا مطلوبات تعلم بقياس فان من المطلوبات ، ومنها ما يعلم بخير قياس مثل ما يعلم بالتصفح وبالتثبت (4) وبالتجربة ، فهو هنا إنما يتكلم فيها من حيث هي مطلوبات على الاطلاق ، وإنما تكلم في المطلوبات في هذا بالاضافة إلى غرض أبي نصر ، وإنما هذا له في " شرح قول أرسطو في العبارة " (5) وهذا (6) الكتاب ان هو موطن للقياس ، ولم يتكلم في القضايا ولا في (7) المقدمات لأن المطلوب لتلك بالقياس من تلك ، وذلك أن مقدمات القياس لا تعلم إلا من المطلوب فالمطلوب بالحمليية هو الذي به توأم القياس .

(1) ب : المشترك .

(2) ب : الفضول .

(3) أ : لما .

(4) أ : بالتشبيه .

(5) هو كتاب شرح كتاب أرسطو في العبارة " الذي نشره ولهم كوتش اليسوعي ، وستاللي ماروا اليسوعي ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت 1960 .

(6) ب : ب : بالاضافة إلى غرض أبي نصر وإنما هذا له في شرح قول أرسطو فسي في العبارة وهذا .

(7) ب : ب : في .

والما تكلم في المطلوب على الإطلاق ولم يتكلم فيه من حيث هو مطلوب قياساً لأن المطلوب عند ما هو مطلوب فليس يدري هل هو مما يبيّن بقياس أو بتجربة أو بخير ذلك ، فان تكلم في مطلوب ما فلم يتكلم فيه من حيث ذلك الشيء الذي يعطيه القول (1) مختص (2) به ، بل من حيث هو له واخيره ، وكذلك يعرض له في المقدمات لكن لم يتكلم هنا في هذه القضايا من حيث هي مقدمات بل تكلم (3) فيها بهذه الجهة في كتاب القياس ، والما تكلم فيها هنا من حيث هي قضايا مطلوبات .

(4) كل أمرين تتقوم منهما طبيعة تستند الى محسوس فان ذلك الموجود المحسوس يقال انه واحد ، واللفظ الدال عليه كان لفظاً مفرداً أو قولاً (5) نانه في الحقيقة واحد كمدلوله ، فاذا قولنا : الطبيب (49 ب) الأبيض (6) ، البناء كاتسب ، ليست قضية واحدة بل ثلاث قضايا ، لأنها معان ليس يتقوم منها ولا من اثنين منها طبيعة تستند الى محسوس ، فانه ليس الطبيب في ماهية الأبيض ، ولا الأبيض في ماهية الطبيب (7) ولا البناء .

وبالجملة فليس أحد هما قوام الآخر بل كل واحد منهما يتقوم بمعان يستند الطبيعة المتقومة منها الى شخص مشار اليه غير الشخص الذي يستند اليه ما يتقوم من معاني الآخر ، مثال ذلك الأبيض فانه يتقوم في الذهن بالموضوع الأول الذي له وهو سطح الجسم الملون وما يضاف اليه من الهواء الذي (8) هو أيضاً مما يقومه ، ويستند هذا المعنى المتقوم في الذهن الى بيان زيد أو عمرو ، وهذا المعنى يشمل العرض والجوهر ، فان الانسان في الذهن وهو طبيعة ، يتقوم بأمرين هما الحيوان

(1) ب : الحقل .

(2) أ : يختص به .

(3) ب : يتكلم .

(4) أ : فان ذلك الموجود المحسوس .

(5) ب : قولاً أو لفظاً مفرداً .

(6) ب : الأبيض الطبيب .

(7) ب : الأبيض في ماهية الطبيب ولا الطبيب في ماهية الأبيض .

(8) ب : أمر الهزال أو هو .

والناطق ويستند الى زيد فانا (1) اذا قلنا : الحيوان الناطق كاتب فان هذا القول مناسب (2) للقول المتقدم ، وذلك أن ذلك قد تبين أن جزئيه ليس أحدهما مما يتقوم به الآخر ، وتستند جملة الى شخص ، (فان الأبيض في زيد محلى غير محلى الطبيب فيه ، ولست أعني شخص الجوهر بجملة فان ذلك واحد ، لكنه واحد ما أى الشيء الذى تتقوم به الطبيعة ، غير الذى يتقوم به البياض فيه ، وذلك أن موضوع البياض الذاتى له هو سطح الجسم والموضوع الذاتى للطب هو الانسان أو شيء ما آخر فان الشيء المشار اليه بقولنا : هذا أبيض ، غير المشار اليه بهذا طبيب ، فان أن الموضوع لهما اثنان في الحقيقة لكن لما كان في الوجود جميعهما لموضوع واحد بالجملة بالعرض الأسبق الى المصرفة أن الموضوع الذاتى له هو بالحقيقة شخص الجوهر المشار اليه ، ولا هو موضوعها الأول الذى به يتقوم فهذه المصافي ظن أنها واحدة ، تجرى بقولنا : الأبيض الطبيب الوجوه التي أعطاها الظن الأول ، فإذا فحص تبين أنها واحدة في الظن والقول ، وأنها في الوجود كثيرة مما موضوعاتها كثيرة (3) .

قد يعارض فيقال (4) : ان الأضداد قد قيل أنها من لواحق المقولات الستى هي موضوعات المنطق ، وهذا (5) ليست جزءا من صناعة المنطق ، فكيف يتكلم فيما هو من لواحق الموضوعات في كتاب العبارة وليس هو جزءا من صناعة المنطق ، في صناعة المنطق ؟

فالجواب : أنه لما ذكر هنا التضاد اللاحق للمقضايا .

يلبشي أن نحلم أن دلالة فعل الأمر على الزمان ليست بصيغته كما كانت سائر

الأفعال تدل بجملتها ومادتها .

(1) ب : + فاذن .

(2) أ : مقاسم .

(3) ما بين قوسين سقط من ب .

(4) ب : فيقول .

(5) ب : وهذا .

ويشبه أن تكون هذه الحالة توجب ألا يكون ما يقع عليها أعني من دلالة الأفعال على الزمان دلالة سواء .

من المفهوم الأول بحسب المبدأ دلالة (1) الألفاظ أن الكلم مع دلالتها على الموضوع وعلى المعنى وعلى (2) الزمان تدل على أن المعنى لشيء ، لكن قد يرى أن الشيء الذي به دلت على الزمن هو صيغتها ، والذي دلت به على المعنى وعلى الموضوع (3) هو مادتها (ويبغى أن نعلم أن "ضرب" مأخوذ من "الضارب" ، وأن "ضارب" متقدم بالطبع له ، فانه إذا وجد "الضارب" لم يوجد "ضرب") (4) وأن كون المعنى لشيء (5) ليس فيه علامة له ، ولا جهة في اللفظ تدل عليه ، فيريد أن يعطي السبب (56) في ذلك ، وسببه أنه لما كان يوصف بأنه قد وجد أو يوجد أو سيوجد معنى الوجود فيه كله واحد ثابت لا يتغير ، وكأن المتغير إنما هو الزمان ، لما نأخذ منه ماضياً ومستقبلاً وحالاً وجب أن يجعل لما يتغير علامات تدل على أصنافه ، ولما كان الوجود هو الذي يتقدم أولاً بالطبع ويثبت أبداً بحال ولا يتغير ، وكان الزمان هو الطارئ عليه ، جعل للطارئ علامة وام يجعل للمطريء عليه علامة لأنه (6) لم يتغير ولأن الزمان لا يكون فيه (7) ، فكأن صيغ الكلام تدل على الوجود من حيث دلت على الشيء الذي لا يوجد إلا بشريطة فيه ولا يمكن أن يكون إلا معه وبه (8) فالزمسن مشروط ، والوجود مشروط فيه ، فإذا جعلنا للمشروط علامة تدل عليه ، فليست تدل على المشروط بالنسبة التي بينهما ، ربما في الكلم من هذا المعنى الذي هو وجود شيء لشيء أم يمكن أن نأخذها بجهة التعداد مع الأسماء كما نأخذ الأسماء ثانياً بقول :

- (1) ب : من دلالة .
- (2) ب : ... على .
- (3) ب : الوضع .
- (4) سقط ما بين القوسين من أ .
- (5) أ : — لشيء .
- (6) أ : لما .
- (7) ب : لا يكون إلا فيه .
- (8) ب : أو به .

زيد حيوان فيمكن أن نأخذها (1) بجهتين ، على جهة أنا نريد أن نحدد أمورا أن يكون الثاني ليأقول وبإمكان هذه الجهة لعلم أن في قولنا : زيد حيوان عندما يكون الحيوان لزيد شيئا زائداً عليه إذا كان تصديداً ، فإذا أخذنا " زيد ضرب " على جهة التصداد ، فليست " ضرب " هذه هي التي توجد دلالة (2) على وجود شيء " لشيء " بل هذه التي في التصداد كالاسم لتلك .

الاسم غير المحصل في الألسنة التي يستعمل فيها شكله شكل لفظة مفردة مثل قولنا : " سيضرب " فانه وإن كان مركبا من السمين ويضرب فانه مفرد ، وقول أبي نصر شي هذا الفصل ليس ينبغي أن يظن به أنه قول لأجل أنه من لفظتين . ثم قال بعد فيه : ولا ينبغي أيضا أن يظن بها أنها سلب لأجل اقتران حصر السلب بها .

يظهر أولا أنه كان يكفي بالفصل الأول من هذين عن الثاني ، وذلك أنه إذا سلب عنه أنه قول ، فقد سلب عنه أنه سلب ، فيكون الثاني على هذا فضلا (3) ، وليس الأمر كذلك ، لأنه إنما لحظه (4) . بجهة الحمل والوضع فسلب عنه بقوله : ليس ينبغي أن يظن به أنه قول ما يمكن أن يلحقه وهو موضوع ، وسلب عنه بقوله : ولا ينبغي أن يظن به أنه سلب ما يمكن أن يلحقه وهو (5) محمول لأن الموضوع أبدا لا يكون مسلوبا (6) ، وإنما يكون المحمول ، والقول هو الأمر الذي يمكن أن يلحق الموضوع فسلب عن الاسم المحصل ما يمكن أن يلحقه وهو موضوع وهو القول ، وسلب عنه ما يمكن أن يلحقه إذا كان محمولا وهو السلب حتى لا يمكن أن نتخيل أنه قول يلحقه مسن الألفاء الذي (7) يوجد به القول . وهو (8) إنما ذكره ، وإن كان مما ليس في هذا

(1) أ : يأخذها .

(2) ب : دالة .

(3) ب : فضل .

(4) ب : لحظ .

(5) أ : مفصول ، ب : ملقول . ومصحح شي الهامش على أنه : محمول .

(6) ب : ألا مسلوبا .

(7) ب : التي .

(8) ب : وهذا .

اللسان لا احتياجا اليه في العلوم كقولنا ، في السماء : انها لا خفيفة ولا ثقيلة ،
لأننا لم نجد في اللسان العربي لفظا يحيطي هذا المعنى الذي استعمله أرسطو
إلا بالاسم غير المحصل .

ثم قال : والاسم قد يكون قابلا اذا جعل اسما لما هو بذاته مضاف اليه من
الأمرين المتضايفين كان دالا عليه من حيث هو مضاف أو من حيث هو في مقولة
أخرى .

قوله : " لما هو بذاته مضاف اليه " ، لم يرد هنا الاضافة التي هي (50 ب)
المقولة وإنما أراد المنسوب على الاطلاق بأى نسبة اتفقت بعد أن تكون النسبة
ذاتية مثل (1) زيد في الدار ، ولا يكون زيد له دار ، فان قولنا في الدار مائلا (2)
وليس زيد في قولنا : زيد له دار مائلا (3) من أجل المخالفة المأثدة عليه ، بل إنما
يكون المائل أبدا ما لصق به حرف من حروف النسب ، أو كان معه لفظ من ألفاظ
الاضافة مثل ضارب وضرب وسائرهما ، ومعروفة المائل والمستقيم نافع في عمل المقاييس ،
وذلك أنه كثيرا ما توجد مقاييس أجزاء مقدما لها مائلة فلا يبين (4) فيها أنها منتجة
حتى ترد مستقيمة ، مثال ذلك : الإبراء فعل الطبيب ، وزيد طبيب ، فزيد فعله
الإبراء . فهذا قياس لكنه ليس بهذا الترتيب قياسا ، ولا منتجا حتى ترد مستقيما ،
فتقول : الطبيب فعله الإبراء ، وزيد طبيب ، فزيد فعله الإبراء . فردّه الى الشكل
الأول بأن تقول : زيد طبيب ، والطبيب فعله الإبراء ، فزيد فعله الإبراء .
وقوله : وبصير الاسم مستقيما بأن يجرد من الاضافة فلا يكون اسما للمضاف ،
ولا للمضاف اليه أو أن يكون اسم المضاف من الأمرين المتضايفين سواء كان اسما له
من حيث هو مضاف أو من حيث هو في مقولة أخرى أو يكون اسما للمضاف اليه لا بذاته
فهذه ثلاثة أقسام .

-
- (1) ب : مثل كود مرتين .
(2) كذا في الأصلين معا .
(3) ب : بمائل .
(4) ب : تظنن .

فمثال الأول : زيد وعمر . ومثال الثاني : أب وضارب وأيضاً . ومثال الثالث : زيد له مال .

وقوله قبل هذا : وقد جرت العادة في كل لسان أن يكون للاسم المضاف اليه علاقة يحرف بها شيء ذلك اللسان أنه مضاف اليه مثل أن يكون محرفاً بالأعراب (1) الذي يخص (2) في ذلك اللسان اسم المضاف اليه .

فقله : " علامة " ليست مساوية للأعراب ، بل العلامة كالجنس للأشياء الستة يجعلها أهل الألسنة علامة . وهي شيء اللسان العربي الأعراب .

وقوله : والكلمة أيضاً قد تكون مائلة (3) ، وكان معنى المائل فيها المداول بها عن الوجود الذي هو فصل اللسان .

وقال : فالوجودية هي الكلمة التي تقرر بالاسم المحمول فتدل على ارتباطه بالموضوع وجوده ، وعلى الزمان المحصل الذي فيه يوجد الاسم المحمول للموضوع . ليس معنى يوجد (4) هنا الوجود الذي هو خارج الذهن ، بل معناه : و (5) الكلمة التي تدل على الزمان المحصل وتدل مع ذلك ان اسم المحمول محمول للموضوع ، وبالجمل (6) على الارتباط . " فيوجد " هنا ليست الرابطة بل هي كلمة على الرابطة . وإنما قال : تقرر باسم المحمول . ولم يقل باسم الموضوع لأن الكلمة لا تكون رابطة إلا إذا كان المحمول اسماً والموضوع لا يكون أبداً اسماً .

وقوله : والقول منه تام ومنه غير تام ، والقول التام أجناسه عدد كثير من القدماء خمسة : جازم وأمر (8) وتضرع ، وطلبة ونداء . لأنه قد يمكن أن يوجد بطريق آخر

(1) أ : الأعراب .

(2) أ : يخصه .

(3) أ :

(4) ب : ... يوجد .

(5) ب : أو .

(6) ب : الأوساط .

(7) ب : بالجمال .

(8) ب : ... أمر .

فيكون أكثر . والتمني وما جرى مجراه جار مجرى الجازم لأنه لم يتغير فيه الجازم ، بل بقي على حاله بزيادة (1) . فان قولنا : ليت زيدا يقوم ، الجازم فيه باق على أوله لم يتغير في نفسه وجعل الأمر والتضرع والطلبه أجناسا ، فلئان أن يقول : كان يجب أن يكون واحدا لأنها يخصصها أن لفظها واحد . فالجواب أنه إنما أراد أن يخصصها بالجهة (2) التي هي عامة لجميع (3) الألسنة وهي المعاني . وأما شكل اللفظ المتفقة فيه (4) فمساها ألا يكون إلا في هذا (51) (اللسان) .

وقولنا : يا زيد . ينبغي أن يعلم أن لفظة " يا " ليست المنبهة بل الصوت هو المنبه ، وأما " يا " فهي كالآلة للصوت فليست بذاتها المنبهة .

وقوله بعد : " و (5) كل واحد من الباقية يقرب بالكلمة التي فيها حرف " لا " فيصير كل واحد منها ضربين متقابلين مثل اضرب ولا تضرب . وأما خص " لا " دون " ليس " لأن " لا " هي التي يصح أن تدخل على قولنا : " ولا إنسان واحد عالم " (6) الجازم وعلى تلك ، دون ليس (7) .

(أقوله بعد فهي لا تصدق ولا تكذب إلا بالقوة أو بالحرف . إشارة بالقوة إلى ما يأخذه . لئان أن يقول أنه إذا قيل لإنسان : قم وهو لا يريد بذات أن يقوم ، فان قوله : قم كذب فاذا الأمر ما يكذب ويصدق ، وبيان هذا أن الأشياء الملسدة والمؤلمة نهما يستدل به عليهما مثل الأنة فإلها نعمة تدل على المؤلمة أو ما يقوم مقامها مما ليس بلفظ دال مثل آه ، وراء المستحيلة في التوجع والتأسف وكذلك فسي المشبهيات ، لكن لم يكن النوع نوع من الآلام ولا المشبهيات نعمة تخصها ، ولا لشخص

- (1) ب : زيادة .
- (2) ب : بالجهة .
- (3) ب : بجميع .
- (4) أ : المتفقة فيه .
- (5) أ : س . و .
- (6) ب : قولنا : ولا إنسان واحد عالم .
- (7) ب : + قولنا ولا إنسان واحد عالم .

شخص مما تحتها . فلما لم يتفق ذلك جعل لها الفاظ تدل عليها ، وتيام رئيسه
مشتبه ليس له شقة تدل عليه فجدل دالا عليه فكما أنه لو كانت له شقة تدل عليه
لم نقل فيه يصدق أو يكذب فكذلك لا يقال في اسمها (1) .

ثم قال : والأسماء منها مستحارة ومنها منقولة الى آخرها (2) أخذ الاستحارة
بالوجه الذي يشمل ما يستعمل في الشعر وفي العلوم ، وذلك أنه قال فيه : هو أن
يكون اسم ما دالا (3) على ذات شيء راتبا (4) عليه دائما من أول ما وضع فتلعب (5)
بسمه في الحين بعد الحين فهذا يسم الضربين . وأما الذي يتميز به الشعر (6) فهو
أنا إذا حملناه (7) على شيء فانا (8) نزيل أن زيدا بحر (9) لكثرة جوده وأما شيء
العلوم فانا نستعمله ارادة للتفهيم (10) بجهة المناسبة ، واستعمل قواه : مشتركا (11)
في هذا الفصل على الخصوص ، فإن المقول والمستعار وما يقال به موصوف وكما
مشتركة بتواطؤ ثم سمي هذا الضرب الذي ذكره من جملة (12) تلك مشتركة علمسي
أنه لقب لها .

(1) ما بين قوسين ساقط من ب .

(2) ب : سائرهما .

(3) ب : هو اسم ما زال .

(4) ب : راتب .

(5) أ : فلقبه .

(6) ب : الشعرى .

(7) ب : فهو أبدا ما حملناه .

(8) ب : فاليا .

(9) ب : بحرا .

(10) أ : التفهيم .

(11) ب : مشتركة .

(12) أ : جهة .

والفرق بين المنقول وبين الانسان المنقول على زيد وعلى تمثاله (1) أن المنقول
 (في ماهيته أن التقدم مما (2) يقال عليه الاسم . وأما الانسان المنقول على تمثال
 الفرس وان كان متقدما علم يخصه (3) انما نقل على أن هذا غير هذا وان تشابهها .
 وأما الانسان فانه انما جصله على تمثال الفرس وهو يرى أن الشيء الذي به
 سمي زيدا انسانا هو بعينه في تمثاله ، فكأنه قيل عليه بتواطؤ أو قصد فيه التواطؤ
 ولذلك يقال فيها انها من المتوسطة أسماؤها وهي (4) صنف من أصناف المشككة (5) .
 ويحتمل أن يوجد على غير طريق التخيير وذلك أنه قال في الحد الأول هو
 الاسم الواحد الذي يقال من أول ما وضع على أشياء كثيرة ، وبديل على معنى واحد
 يحتمل فيفسهم من هذا أن التسمية انما وقعت على أشخاص بعد (51 ب) الشخص
 بمعنى يحتمل فيسمى كل واحد منها بذلك الاسم لكون المعنى المشهور به فيهما .
 والوجه الآخر في قوله : (أو الذي يقال على أمور كثيرة ، وحد كل واحد
 منها (6) المساوية (7) دلالة ذلك الاسم عليه ، هو بعينه حد الأخير .
 أن الاسم وقع (8) على الأمور أصرا ، أمرا ، دون أن يشهر بمعنى يحتمل ، بل يرى
 أن في هذا الشخص معنى الآخر فيسمى باسمه .

والفرق بين المنقول أيضا وبين ما يقال على مكان كالصين (9) أن المنقول لا بد
 أن يلحظ فيه تقدم الواحد ، وأما الصين فليس توجد من هذه الجبهة ، وان اتفق أن
 تكون الصين قد وضع أولا على المسحاب ثم وضع على الصين فليس هو مشترك (12)

- (1) ب : مثاله .
- (2) في الأصل : أو مما .
- (3) ما بين قوسين ساقط من ب .
- (4) ب : وهو .
- (5) أ : + والفرق بين المنقول أيضا . . . مما سيأتي فيما بعد في نسخة ب .
- (6) ب : + بذلك الاسم لكون المعنى المشهور به فيهما . وضع اللامخ إشارة دالة
 على أنه أخطأ فأقحم هذه الجملة في غير موضعها .
- (7) ب : الإلية . (8) أ : أوقع . (9) أ : كالصين . (10) ب : لأن .
- (11) أ : المعنى . (12) أ : مشتركا وكلاما صحيح .

بهذه الجبهة إلى أنها موضوعة عليها ، فحة ، وقوله في المتواطىء هو الكذا ، أو الكذا هو على طريق التخيير في الحدين (1) أن شئت أن تصرف بهذا أو بهذا (2) .

وقوله : (والتي تقال باشتراك فقد اضطرا لاستعمالها في المصانع كلها) لقائل أن يقول : كيف تكون ضرورة وهم قادرون على أن يضحوا لكل معنى اسم (3) ؟ فالجواب (4) أن الاضطراب إنما هو من جهة أن له فناء ونقضاء في التشبيس بالمناسبة مقرب (5) لسور المعالي ، لكن قد يخلط ، فلذلك حذر مستعمله ليأخذ منه جهة المناسبة فيلتفت به ، ويحذر من أن يسرى (6) بسوء (7) وجعل التخيير بالاضافة إلى المخاطب ، لأن المخاطب ليس عليه بسبب نقص (8) الألفاظ ، وضييق الوقت ، غير (9) التأمل ، أن يتأمل المعنى فيحتمل أنها تراد ، كما يمكن ذلك عند القراءة .

تولاه (10) : (فإن الموجود يقال على الجوهر أولا ، ثم على كل واحد من المقولات ، إذ كان الجوهر مستغنيا بنفسه في الوجود عن الأعراض إذ كانت الأعراض تتبدل عليه ولا يتقضى وجوده زوال ما يدل عليه (11) منها) ، فقوله : (أولا) يدل على أن وهو شخص العرض لأنه إنما هو مشار إليه بما هو في المشار إليه الذي هو شخص الجوهر . ومعنى (مستغنيا بنفسه في الوجود عن الأعراض (12)) ليس معناه

(1) أ : الحد .

(2) ب : في الهامش + ويحتمل أن يرخذ على غير طريق التخيير وهو مزيد فصلا في أ .

(3) سقط ما بين القوسين من أ .

(4) أ : الجواب + على الأسطار المعطى عليها قبل هذا المعنى .

(5) أ : يقرب .

(6) أ : يسرى .

(7) أ : بسوء .

(8) ب : تنقص .

(9) أ : عن شي هامش ب : في نسخة : عن .

(10) أ : ثم قال .

(11) في الأصل : على .

(12) ب : ... إذ كانت الأعراض تتبدل عليه ولا تلحق وجوده زوال ما يدل عليه منها فقوله أولا يدل على أن وهو شخص العرض لأنه إنما هو مشار إليه بما هو في المشار إليه الذي هو شخص الجوهر ومعنى مستغنيا بنفسه عن الأعراض .

أن الجوهر خارج الذهن يكون موجوداً دون عرض ، بل إنما يريد بهذا القول أن الجوهر ليس قوامه بالعرض ، بل العرض قوامه بالجوهر .

وقوله : " والكلبي (1) " يكون واحداً ، أما بأن يكون غير منقسم في القول (وإنما قال : (في القول) لأن المعنى الكلبي على اختلاف أصنافه يصدق عليه ، أعني أنه غير منقسم في القول ، وذلك أنه يصدق على ما ينقسم (2) في نفسه كالحيوان ، وعلى ما لا ينقسم كالمناطق ، فلو قال فيه غير منقسم في المعنى لكان كذبا (3) على كل العملي (4) .

وقوله : (إذ كانت الأعراض تتبدل عليه) لم (5) يريد هذا بقوله : (تتبدل) الأعراض التي من شأنها أن توجد حيناً ، وتفتقد حيناً ، فإن من الأعراض ما لا يكون بهذه الصفة بل يكون دائماً لموضوعه ، ويقال في موضوعه : أنه مكتف بنفسه و (6) لكن على أن قوامه ليس بالعرض كان دائماً أو زائلاً (7) .

والاسم (8) الذي (9) يقال بتواطؤ مثل الحيوان ، فإنه ليس يقال (10) على كل ما تحته بدءاً وبخبر توسط مثل ما يسمى هذا المشار إليه زيدا ، لأننا لم نسم زيدا بواسطة معنى آخر بل وضحناه عليه أولاً ببدءاً . وأما زيد فانا نقول عليه حيوان لأجل وجود معنى الحيوان فيه الذي هو التفذي (11) والحس ، فكل ما يقال بتواطؤ فانا يقال على كثيرين بتوسط معنى ، والاسم المشترك فانا وضع على كل ما يقال له بدءاً لا بتوسط معنى مثل زيد وعمرو فانا (12) إذا قلنا كل كلب جسم فإن هذه قضايا على

- (1) أ : ... والكلبي . وكتب على الهامش .
(2) ب : ما لا ينقسم . وأشار الناسخ إلى أن " لا " زائدة .
(3) أ : كاذبا .
(4) أ : كلى الكلبي .
(5) ب : ... لم .
(6) ب : ... و .
(7) ب : زائلا أو دائما .
(8) ب : ... والاسم .
(9) ب : التي .
(10) ب : ... يقال .
(11) ب : المعنى . وكتب على الهامش : التفذي .
(12) ب : فاذن .

عدد المعاني التي يقال عليها الكلب ، فان منها المبادئ جسم ، وكلب الحائط جسم ، فهي معان مختلفة ، وأما الحيران فانه اما يراد به معنى واحد يقال على جميع ما تحته لأجل كون ذلك المعنى فيه ، الذي هو واحد .

وقوله : (والتضحية الشرطية تكون واحدة اذا كانت من حملتين كل واحدة (52))
 منهما حملية واحدة وربطتا (1) بشرطية واحدة) معنى قوله : (بشرطية واحدة) أن يكون فيها حرف واحد مثل أن نقول : أن كان المطر ابتل (2) الأرض لانا لو قلنا :
 أن نزل المطر ، ولو ابتل الأرض لم تكن واحدة ، وينبغي أن تعلم أن بين قولنا :
 أن نزل المطر ابتل الأرض ، وبين قولنا : اذا نزل المطر ابتل الأرض فرقا ، وذلك
 أنه (3) اذا قريا " أن " فالما تقر بها بالمعاني التي في الذهن ، وكأنا ألما بخبر
 بأن في (4) طبيعة المطر أن يبيل الأرض ، وأما (5) اذا قرناها باذا فالما بأخذ
 المصليين بالاضافة الى موضوع .

وقوله : (بل العكس أو القلب أن يصير المحمول موضوعا والموضوع محمولا)
 اما قال : (العكس أو القلب) لما أراد أن يخبر بالطبيعة التي تعميها فلما لم يكن
 لمجموعها اسم أخذ هو عنه موضعه ، وهذا يفصله (6) كثيرا فيما لا اسم (7) لجلسه .
 وايستدنا أو للتخير ، كما ذكره قوم فخطأه بالاضافة الى ما قاله في كتساب
 القياس . وذلك أنه قال هناك لما قصد أن يعرفنا بماهية كل واحد منها : (أن العكس
 هو ما صار فيه المحمول موضوعا والموضوع محمولا ويبقى الصدق والكيفية . والقلب ما لم
 يبقى الصدق بصدق ذات) وهو هنا ألما أخذها عوض الجلس لما أراد أن يعمدها
 الطبيعة التي تعميها لما لم يكن للجلس اسم (3) .

(1) أ : ربطت .

(2) كذا في أ ، ب .

(3) ب : تكدر : وذلك أنه .

(4) أ : ... في .

(5) أ : وأنا .

(6) ب : فصله .

(7) أ : + له .

(8) ب : ... اسم .

وقوله : (قبل هذا في طباع أحدهما أو كليهما) فان أرسطو قال في طباع أحدهما ، وذلك أن هذا يصدق على ما في طباع أحد الشئيين أن يكون للآخر (1) ، وعلى ما في طباع كل واحد منهما أن يكون للآخر ، لكن لما كان ما يكون لكليهما مما يصعب تصويره ، وكان هذا كافيا في الصناعة اكتفى به أرسطو ، وأبو نصر أخذ الأمر بتمامه على ما من عادته أن يفعل في كثير من المواضع ، فانه يتكلم في الشئ بأشده الأغراضات (2) وأكمل التصورات التي له ، فالذي يقال فيه : ان في طباعه أن يكون الآخر (3) هو المحمول الذي هو أخص من موضوعه مثل الحد فان في طباع الزوج أن يكون له ، لأن الحد في ماهيته ، وليس هو في ماهية الحد ، لأنه لو كان الزوج في ماهية الحد ، لما وجد عدد الأزواج ، وأما الذي في ماهيته أن يوجد له الشئ ، فانه يكون نوعا من أنواع الشئ ، الذي من طباعه أن يوجد له شئ آخر . مثال ذلك : المريح فانه نوع من أنواع الحد ، والحد داخل في ماهيته وفي طباعه أيضا من حيث الحد جزء ماهيته أن يقتيد بالزوج (4) أو بالفرد (5) والزوج في طباعه أن يقتيد الحد ، لأن الحد (6) الذي من طباعه أن يقتيد الآخر ، هو كالظل للجسم ، فان في طباع الظل أن يتبعه ، فلو أن الجسم في ماهيته وليس الجسم مع الظل في هذه المرتبة ، والذي في طباع كل واحد أن يقتيد صاحبه هو (8) كالمضامين .
الما قيل في المهي (9) أنه (10) لا ملتح ، وفي المرأة أنها لا ملتحية ، وبالجمل

(1) ب : له الآخر .

(2) ب : الاغراضات . وصحح على المباحث .

(3) أ : للآخر .

(4) ب : يقتيد الزوج .

(5) ب : ... أو بالفرد .

(6) أ : ... لأن الحد .

(7) أ : في .

(8) أ : ... هو .

(9) ب : + في ماهيته . ويبدو أن الناسخ شطب عليه .

(10) ب : لأنه .

الفرق بين السلب والعدم بالجملة أن السلب فك شي * عن شي * ، وليس فيه البتة (3)
أيجاب شي * لشي * ، وأما الاسم غير المحصل فانه وان كان يفك * عن موجود معنى فانه

- (1) أ : جمل .
 (2) ب : قلنا في قسيمه .
 (3) أ : سقط ما بين القوسين .
 (4) أ : فسر جمع .
 (5) أ : الأول .
 (6) أ : + إذا قلنا أن زيدا ملتح فوجب منه أن انسانا ما ملتح وحيوانا ما ملتح . وقد سقطت هذه العبارة من أ ، قبل هذا بقليل .
 (7) أ : - من .
 (8) ب : أن دل .
 (9) أ : المشي .

يوجب له عدم ذلك المصنى المفكوك عنه ، وإذا قلنا : هذا غير مائع فان معنى هذا القول أن (1) هذا المشار اليه مثلا ليس هو ذلك الآخر الذي هو مائع فانما أثبتنا الخيرية من جهة (2) الارتفاع حتى يكون صفة لأنك اذا جعلت غير صفة (3) فقد أرجعت له عدم الالتصاق فهي اذن تكون بمعنى العدم حيناً ، وبمعنى السلب حيناً ، والعدم لا يوقعه الجمهور إلا على ارتفاع المجدة على اختلاف أصنافه .

وأما العدم (4) فلا يقتن به إلا الجوهر (5) والذي من (6) شأنه أن يكون من شيء أولى باسم العدم وذلك أنا اذا قلنا في انسان ما فقير : هذا فقير وكان صادقا فاذا (7) لم يبق فانا قد رفعنا عنه ذلك .

أما اذا قلنا في الحصى أنه لا مائع (والذي من شأنه أن يكون شيء الشيء أولى باسم عدمه) (8) ، وذلك اذا قلنا في الحصى أنه لا مائع فانه رفعنا عنه الملحية والقوة باقية . وأما اذا صدق على الكهل أنه لا مائع فانه لا قوة ولا ملحية .

وقول أبي نصر : (كقولنا عدد لا زوج) فانه ايجاب مصدول وهو رفع الشيء عما شأنه أو شأن بعضه أن يكون باضطراب زوجا ، ففهمه قوم على طريق التخيير فان لنا أن نقول : أن العدد شأنه باضطراب أن يكون زوجا من أجل أن (9) الستة والثمانية وسائر الأعداد التي هي زوج ليست زوجا بما هي ستة ولا ثمانية بل بما هي عدد ، فقد لحق اذن هذه الطبيعة باضطراب أن (10) كانت زوجا على معنى أنها لا تلحق طبيعة أخرى غير هذا الشيء أو بعضه فكانت (11) الضرورة هنا ضرورة الحكم لا ضرورة

(1) ب : أن .

(2) ب : بوجهه .

(3) أ : جعلت غير بالرفع كانت صفة .

(4) أ : المصنوع .

(5) أ : فلا يخلون به الجمهور .

(6) ب : من .

(7) أ : فانا .

(8) أ : سقط ما بين القوسين

(9) ب : أن

(10) أ : وان .

(11) أ : فكان .

الطبائع ولذلك لم يكن معنى ضرورة (هذا دائما بل لازم من حكمتها على الستة أنها زوج وعلى الثمانية لا من جهة أنها ستة ولا ثمانية بل من جهة ما فيها (من) عدد أن يكون الزوج المحدد ضرورة فالضرورة إنما هي (53 أ) تابعة لهذا الحكم ، فاذن لنا أن نقول أن شأن الحد أن يكون زوجا ويصدق ، ولنا أن نقول أن شأن بعضه ويصدق ، وما هو شأنه أو شأن بعضه بإمكان هو مثل الخراب الذي يقال عليه أنه لا أبيض فانا رفعنا عنه ما شأنه أن يكون لجلسه ولغيره . وقال : (ان سالبية المكان غير السالبة الممكنة) وبين معنى ذلك هي التي تسلب المكان وتوجب الوجود (1) هي التي لا تستعمل فان (2) استعملت ، فكذا الحيوان للانسان ليس بإمكان ، والسالبة (3) الأخرى المستعملة هي التي لا تسلب المكان والوجود وهي على حد قوله تعالى (4) (ولا تقل لهما أف) (5) في أنه اذا لم يمس عن الأخص فقد لم يمس عن الأمر ، وكذلك أيضا رفع المكان وهو أخص الوجود ، ارتفع الوجود بجميع أصنافه (6) .

ويلبغضي أن تعلم مع هذا (7) أي سوابب المكان يستعمل ، وأيهما (8) لا يستعمل ، وكذلك في موجباتها ، فنقول : أن موجبة الممكن الذي هو الطبيعة الزائفة مستعملة

(1) ب : سقط ما بين القوسين .

(2) كذا في الأصولين ولعله : وان .

(3) ب : والسالبة .

(4) ب : تعالى .

(5) الاسراء .

(6) ب : + الطبائع ولذلك لم يكن معنى ضرورة هذا دائما بل لازم من حكمتها أنها زوج وعلى الثمانية لا من جهة أنها ستة ولا ثمانية بل من جهة ما فيها عدد أن يكون الزوج المحدد ضرورة ، فالضرورة إنما هي تابعة لهذا الحكم فاذن لنا أن نقول أن شأن الحد أن يكون زوجا فيصدق ولنا أن نقول أن شأن بعضه ويصدق وما هو شأنه أو شأن بعضه بإمكان هو مثل الخراب الذي نقول أنه الأبيض فانا رفعنا عنه ماذا شأنه أن يكون لجلسه ولغيره . وقال ان سالبة المكان غير السالبة الممكنة وبين معنى ذلك .

(7) ب : فيبغضي مع هذا أن تعلم .

(8) أ : أو أيها .

وأن سالبها لا يستعمل ، وإنما يستعمل موضعها ضرورة أو باضطرار ثم نجد هذه الموجبة التي هي قولنا : الانسان ممكن أن يوجد وألا يوجد حيواناً (1) تكذب في المادة الضرورية ، وكذلك السالبة ، وهذا (2) لا يمكن أن يكون والمعنى (3) فسيها واحد ، لأن السالبة والموجبة المتضادتين في الضرورية لا يمكن أن تجتمعا لا على الصدق ولا على الكذب . فاذن معنى الممكن هنا أعني في الموجبة غير معناها في السالبة ، اذ ليس في القضيتين ما يحتمل الاشتراك غيرهما ، لأن لفظة توجد قد تبين أنها متواطئة معناها اذن في السالبة الوجود وفي الموجبة الطبيعة الزاهقة . لكن موجبة هذه التي هي بمعنى الوجود لا تستعمل إلا عند الزام السالبة لها على مثل ما يستعمل غريب في اللفي (4) ولا يستعمل في الايجاب (5) فإنا نقول : ما بالدار غريب ولا نقول : في الدار غريب . وهذا في الألفاظ كثرة (6) محفوظة فإذا تستعمل موجبة للطبيعة الزاهقة . ولا يستعمل سالبها ، وتستعمل سالبة الوجود ولا يستعمل موجبها .

والغرض والقصد بذكر ما هو كاذب من هذه القضايا أن تعلم أنها موجبة (7) وأنها سالبة (8) ليكون عند البحث عن (9) المطلوب بأخذ (10) المقابل مقابلا في الحقيقة . وهذه السالبة التي تستعمل بمعنى الوجود غلارها عظيم فانه بها تتبين الجهة التي بها يصح (11) أن يقال للضرورة : ممكن ، وذلك أن قولنا ليس بممكن كاذب في جميع أمثاله ، وان كذبت السالبة صدقت موجبتها ، ضرورة على ذلك الموضوع .

(1) ب : الموجبة التي هي قولنا : الانسان ممكن أن يوجد وألا يوجد حيوانا .

(2) أ : وهذه .

(3) أ : يكون المعنى .

(4) أ : باللفي .

(5) أ : بالايجاب .

(6) أ : كثرة .

(7) ب : + ألما .

(8) ب : + ألما .

(9) أ : على .

(10) ب : يأخذ .

(11) أ : صح .

وبها أيضا يحل الشك الذي عرض للتدماء فأبطلوا أن يكون موجود يحدث عـسـن
موجود ، وذلك أن جميع ما يحدث قبل أن يحدث يكذب عليه ليس بممكن فإذا كذب
صدق ممكن ، وهو وجود بجهة ما ، ومثلنا (1) هذا الوجود هو ما بالقوة ، وبالفعل (2) ،
واستحصلت هذه السالبة لأن قصدنا أن نرفع الوجود فلو رفضناه بما يدل على الوجود
بالفعل لبقي أن نرفع الوجود في المستقبل فسلبناه بالامكان ليجمع أحياء الوجود
كلها ، لأن الأخس متى رفع فأخرى أن لا يرتفع الأفضل ، لأنه إذا لم يصدق عـسـس
الشيء أن يكون ممكنا فأخرى أن لا يكون ضروريا ، وذلك على مثال ما نقول : لا أعطيك
حبة مناه فما فرقها أي أنا لا أعطيك هذا فكيف سواه مما هو فوقه (55 ب) فليست
هذه السالبة سالبة للطبيعة الزاهقة كما يقع بالظن أولا . والدليل على ذلك أن هذه
السالبة تكذب على الضروري إذا قلنا : الانسان ليس بممكن (3) أن يكون حيوانا . وإذا
قلنا الانسان ليس بممكن (4) أن يكون حيوانا ونحن نريد أنه ليس من طبيعة الممكن
صدق (ثم ان الضروري ثلاثة أصناف وأسمه نقول من الجمهور ويستحصله الجمهور على
كون الشيء مع عدم اختيارهم له أي ليس سبب كونه اختيار معار (؟) والضروري الذي هو أولى
باسم الضروري هو الموضوع الذي لم يزل ولا يزال فلا يمكن البتة أن كان غير موجود
ولا يمكن أن يكون غير موجود مثل الشمس فهذا موضوعه دائم ومحموله دائم لم يزالا ،
والتالي له ما هو موجود مادام موضوعه موجودا كزرق زيد .) والسالبة ثانيتها موجودان
مادام زيد وعينه موجودان فانه لا وجود لهما الا مادام موجودهما باقيا والتالي لهذا
وهو الثالث (7) وهو أخسها جلوس زيد وثبامه فانهما موجودان ماداما في موضوعهما
موجودان (8) فإذا ارتفعا لم يرتفع الموضوع . وهذه كلها وغيرها ظاهرا جالينوس واحدة .

(1) ب : وضعا .

(2) ب : والفعل .

(3) ب : يمكن .

(4) ب : يمكن .

(5) في الأصل : موجود .

(6) أ : " السالب من أنواع الضروري .

(7) أ : سقط ما بين القوسين .

(8) كذا في الأصلين .

وجعل هذه القسمة فصلا وما (1) بالعرض ، ولم يتميز له أنها طبائع متخالفة فانه قال ما هذا مثاله (3) ، أنه لا فرق بين هذه القسمة وبين أن نقول : ان الخمر منها أبيض ومنها أسود لأنها تكون في أبيض وأسود (والذى غلط جايتوس من كليسات الضرورى وذلك أنها كلها سواء في ضرورة تلازمها في الذهن فان كلي الشمس في لزوم محموله لموضوعه كلزوم الحيوان للإنسان وكذلك الخبز للحمين والجلوس للإنسان فتلخص له وجودها في الذهن وتظهر له أنها سواء فظن أن وجودها خارج الذهن كذلك ، فغلط أشد الغلط (4) وبها وجود ضرورى آخر (5) مثل الكسوف فاننا نقول فيه (6) أنه يكون غدا بالضرورة والشرق بعده وبين الممكن يحمل وقت كونه ، وكذلك قولنا في النار عندما لا تحرق لعائق أو لعدم مادة أنها بالضرورة تحرق . لكن هذه الطبيعة أيضا غير الكسوف . وكان أبا نصر (7) اما ذكر ما هو أشهر فقد تبين فضيلة ما يقال في الموجودات أنه ضرورى . وأما كلياتها فانها (8) في دوامها واحدة ، فان كل انسان دائم ، وكذلك كل الجلوس وسائرهما . والا متناع يصح وجوده بالاضافة وذلك أنا اذا قلنا ان الانسان ممتنع أن يكون حجرا فانما معناه أن (9) تلك الطبيعة التي هي الحجر ممتنعة أن تكون في هذا فهي (10) اذن نسبة بين شيئين .

(1) ب : وما .

(2) ب : مستحارة .

(3) ب : قال في هذا مثاله .

(4) ب : سقط ما بين القوسين .

(5) ب : وبها ضرورى وجود آخر .

(6) ب : فيه .

(7) ب : أبو نصر .

(8) ب : فكلها .

(9) أ : تكون .

(10) أ : بمعنى .

(1) ونذلك أخذته مستثنى في القياس الشرطي فان ترتيب قواه هو هكذا ان كان (1)
المتناقضان يقتسمان الصدق والكذب على التحصيل فلا يمكن لكن الممكن موجود
فالمتناقضان لا يقتسمان الصدق والكذب على التحصيل (2) .

ثم ان أبا نصر لم يحرض لاثبات الممكن كما يظن ذلك (3) كثير ممن يقرأ كلامه لأن
هذا ليس من صناعة المنطق وأيضا (4) فان هذا من المعلومات الأول ، لكن عرض لجاليلوس
فيها (5) ما مريض لهرمانيديس في الموجود غلبه أرتاب بالحسن من أجل لازم القول ، وكذلك
لما وضع جاليلوس أن المتناقضين يقتسمان الصدق والكذب أبدا على التحصيل (6) لازم
عن ذلك ابطال الممكن لأنه ان لم يثبت (7) الممكن لم يقتسم ، وليس يزول يقتسم (8)
المقدمة جهل جاهل بها ، ولا ظن ظان بها أنها ليست يقيدا ، وكذلك ليس تحسد
بأنها المجتمع عابها (ما هو بين بنفسه ، وليس يبطله مبطل بل لازم قول فيثيثة بأن يرفع
لازم ذلك القول كما فعل قوم غلبوا لازم الأقاويل على ما يعطيه الحسن ، فان جاليلوس
لم يقصد (أن) يبطل الممكن هكذا وإنما لازم من أقاويله في المتناقضين ارتفاع الممكن
من حيث لم يقصد ولا شحذ فأنه لو تأمل ما كتب ورأى الملازم عسى من
قوله لا يتعرف (9) .

(54 أ) ووجه اتصال قول أبي نصر أنه وضع أولا (10) المتناقضين يقتسمان (11)

الصدق والكذب لكن في وقت ما على غير التحصيل ، فان لم يكن كذلك كانت الأمور كلها

(1) في الأصل : كانت .

(2) ب : سقط ما بين القوسين .

(3) أ : لا ذلك .

(4) أ : ... أيضا .

(5) ب : في هذا .

(6) أ : ... على التحصيل .

(7) أ : ان ثبت .

(8) ب : ... يقيمن .

(9) ب : سقط ما بين القوسين .

(10) أ : أولا .

(11) ب : يقسم أبدا .

ضرورية أو مطلقة وإذا كان كذلك ارتفعت المروية والاستعدادات وجميع ما ذكر وإذا ارتفعت بطل الممكن فهذا هو آخر (1) ما وصل اليه لأنه بين بنفسه .
(التائم ممكن أن يكون حيرانا ما سيكون ، وإنما ممكن أن يكون حيرانا ، ممكن أن يكون قمرا ، فهذه يوجد امكانها تارة من الموضوع وتارة من المحمول) (2) وأرسطو لما حدد الممكن قال : إنه ما ليس بموجود وإذا وضع موجود لم يلزم له أمر غير ممكن فجرده من الزمان ليضم به الكليات التي لا تكون في زمان وجزئياتها التي تكون في زمان مثل : كل انسان ممكن أن يكون أبيض فان هذا ليس بالاضافة الى زمان وأما اذا أخذناها بالاضافة الى المستقبل والماضي فبين أن ماهية هذا الامكان بالزمان ، وأنها ليست ضرورية بل مطلقة وقال : (ما ليس بموجود) ولم يقل غير موجود ، لأن الممكن ليس ممكنا بما هو غير موجود . بل هو ممكن من جهة وجود ما ، وليس لـه وجود على الاتمام فقال (ما) ليدل بها على المقدار الذي له من قسط الوجود ، وهو أنه يتصور أن يوجد في المستقبل ، وقال : (ليس بموجود) (3) .

وأما قوله (4) : وإذا وضع (فانه لما كان قصده أن يحد من جهة ما هو ممكن في النفس ، لا من جهة ما له وجود خارج الذهن ، ألحق به شريطة تطبيق بهذه الجهة فقال : (وإذا وضع لم يلزم عنه غير ممكن) ومضى غير ممكن محال وليس محالاً منتج ، لأن المحال إنما هو من توابع المستحيلات من حيث هي في الذهن لأن المحال هو اجتماع (5) المتناقضين ، والمعتلج من توابع الموجودات من حيث هي موجودات ، وإنما حده أرسطو من حيث هو في النفس ، ومن حيث هو متصور تصورا مجعلا ، لأنه في القضايا وفي الاستحتمال مأخوذ بهذا النحو المشهور .

- (1) أ : أمد .
- (2) أ : سقط ما بين القوسين .
- (3) أ : سقط ما بين القوسين .
- (4) أ : قول أرسطو في الممكن اذا .
- (5) ب : تكرر : هو اجتماع .

وأما حده بحسب الوجود فإنه في علم آخر وطن جالينوس على هذا الحد بأن قال : أنه استعمل (1) الممكن في حد الممكن ، ومقدار الجهل في هذا بين لأن الممكن في قوله : (غير ممكن) معناه : موجود ، والممكن الموجود (2) هو الطبيعة الزاهقة ، وقال : (لم يلزم عنه) (3) لأن المحال لما هو اجتماع النقيضين . فقله : (ما ليس بموجود) هو النقيض الواحد ، وإذا وضع موجودا معناه هو النقيض الآخر لكن ليس بهذا الوضع ، لزم الآخر ، فلهذا شابه (4) بلفظ اللزوم .

(الأمور تنقسم الى ثلاثة أقسام ضرورية لم يزل بحاله ومايزال وممتنع لم يكن ، اذ لم يكن بحال ما ولا يكون وقسم بين هذين ، ينقسم أولا الى نوعين ... (5) وجودي وممكن ، فالوجودي هو الموجود في آن حاضر ، ويمكن ألا يوجد في وقت ما (نفترض) قد مر عليه وقت لم يوجد فيه قبله فهو يلحق بالضروري في وقت وجوده ويلحق بالممكن في أنه ممكن أن يكون غير موجود في وقت ما والممكن ينقسم الى أنواع منها : الممكن المنتظم ، وهو الذي لم يوجد بعد ، غير أنه مسدد الوجود فيمما يستألف ، غير معرض لقبول القواطع لا من ذاته ، ولا من خارج عن ذاته ، فهو يشبهه الضروري في الوجود مستألفا ، ويشبه الممكن في أنه لم يوجد بعد ، ومنها : الممكن غير المنتظم وهو المعرض للقواطع والحوائث اما من ذاته ، واما من خارج عن ذاته تصريحاً بزيادة ولقضاء واستواء بينهما ، وهذا الممكن غير المنتظم وهذا المعرض أقسام منها المعرض في الأخير لقبول قاطع من خارج عن ذاته حتى لا يفصل فعله الذي هو له ، ولا قاطع له من ذاته كالمبار التي من شأنها أن تحرق الهشيم ما لم يحرق فصلها عنه فائق كالماء مثلا ، ومنها المتوسط في المكان بين أن يفصل وألا يفصل ،

(1) أ : يستعمل .

(2) أ : المحدود .

(3) ب : + ولم يقل لم يكن عنه .

(4) أ : سلبه .

(5) كلمة غير واضحة وهي مطبوسة في جزئها الأول .

ومن أن يفعل وأن لا يفعل كعرض زيد فدا ، وسفر عمرو بعد غد (54 ب) وهذا قد يحرض له أن يلحق بالضروري في زمان ما وهو الذي فيه يوجد ويحرض له أن يلحق بالممكن المنتظم بنوع من أنواع الصوارف في زمان ما محدود فيفيد بذلك أنه مس لازم له أن يفعل ما من شأنه أن يكون ممكنا له فعله أو ممتنع عليه ، أو أنه أن يفعل ما من شأنه أن يكون ممكنا له فعله ، ويكون امتناع ذلك أو لزومه في زمان محدود ثم يحسود الى شأنه من الامكان ومثال ذلك في اللزوم أن السهم الذي في الممكن أن يصير الى غرض ما وألا يصير ، اذا خرج عن قوس الرامي ، صار انتهاؤه الى الغرض في المنتظم الذي لا يقبل الصوائق دون فعله الى أن يصل الى الغرض فيلحق حينئذ بالوجودي . ومثاله في الامتناع أن المسافر الذي يمكنه أن يرى في مصر اذا توجه اليها من بغداد في شهر مثلاً ولغرض ذلك شهراً متعباً كرجب مثلاً ، اذا عاقه عائق دون الخروج عن بغداد (1) الى أن يبقى من الشهر المصير أقل من الأيام التي في مثلها يقطع مسافة ما بينهما لحق وصوله الى مصر في باقي ذلك الشهر الممتنع ، ويكون ذلك الامتناع امتناعاً وجودياً ، منها الممكن المحض لقبول القواطع دون اتصاله الممكنة قبولاً أكثر كالفلسفة والطب لزيد . ومنها الممكن الذي يقال على المجهول كتيبة زيد الشائب عليها فالنبا تكون وجودية لا سعة بضروري في ذاتها لكونه حياً . تكون متممة لكونه ميتاً وذلك عندنا نحن مجهول نسميه ممكناً وليس بممكن في الوجود . (2)

قوله في فصل الانكاس من كلام أبي نصر وغيره قوله والقضايا ذوات الأسوار منها ما يلحس ومنها ما لا يلحس وانكاس القضية هو أن يتبدل ترتيب جزئياتها فيصير موضوعها محمولاً وتبقى كينيتها ومصدقها محفوظين دائماً في جميع الأمور والمواد ، هذا قول يشرح الاسم نادراً ظهر اليها أن هذا الذي دل عليه القول موجود عادداً . ثم قال : واذا تبدل ترتيب جزئياتها بقيت كينيتها محفوظة ولم يكن صدقها محفوظاً في جميع ما هو في تلك المادة ، ذلك انقلاب القضية ، وإنما قال هنا : من تلك المادة لأنه أراد المادة التي يصدق فيها المنكس لأنه ليس ذلك في كل المواد بالاطلاق .

(1) في الأصل : + عائق .

(2) ب : سقط ما بين القوسين . أ : + هذا الكلام وجد من كتاب العبارة وهو ما أخذ معناه منه وأن لم يكن بلفظه .

(3) ب : سقط هذا الفصل .

فإن السالبة الممكنة لا تنعكس إلا في الممتنع، وأما ما محموله ضروري له أو لبعضه وهو ممكن فلا ينعكس كقولنا "ولا إنسان واحد حجر" فإن هذا صادق وعكسه أيضا صادق وهو قولنا "ولا حجر واحد إنسان" ونذلك قولنا "ولا خوخة الآن موجودة" فلا شيء مما هو موجود الآن خوخة، وأما في الضروري، وأما العسادة الممكنة، فإنه لم يعرض لها في هذا الكتاب لما قد قيل ولا هي داخلية فيه، وأما الموجبة الجزئية فإنها تنعكس في الضروري والمطلق وتكذب في الممتنع، وبسبب هذا المعنى من اختصاص مذهب بعض المواد دون البعض نجد أبا (١) نصري يقول في تلك المواد: "وأما السالبة الممكنة كقولنا "كل نائم ممكن أن لا يكون حيوانا فإنها لا تنعكس" ولذلك أن الموجبة الكلية في هذه المادة تنعكس جزئية فإن قولنا "كل حيوان ممكن أن يكون نائما تنعكس بعض ما هو نائم يمكن أن يكون حيوانا، فإذا صدقت هذه، فالسالبة الكلية ضرورة كاذبة لأيهما متناقضان، والمتناقضان يقتسمان الصدق والكذب.

(1) في الأهل : أبو.

(كتاب القياس) (1)

(54 ب) بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وآله (2) .
هذا الكتاب لم يوضحه أبو نصر ليكون جزءاً من الكتاب وهو مع هذا
يهي " ما يحتاج إليه الذي بزمان من العملي (3) والما (4) ووضعه كتاباً بنفسه ولذلك
وجد فيه ما يتكرر ما ذكر في كتاب العبارة بتلك (5) الجهة بعينها ، وأيضاً فالما
وضعه بحسب الطريق الأشهر ، ولمن (6) لم يمكن أن تكون له معرفة بالمقاييس بهذه
الطريق ، ولذلك لم يذكر فيه الممكن ، لأنه ليس مما تحمل منه هذه الأمة مقاييس (7) ،
فلذلك لم يسلك في تعليمه الطريق العلمي .

(واحد القياس : قول توضح فيه أشياء أكثر من واحد إذا ألفت لزماً عليها بذاتها
لا بالعرض شيء آخر اضطراراً . فالقول في أول مدّه على به المصنّى المركوز في النفس ،
لأنه يحتمل الهرمان ، وسائر الصنائع لأنه لا يمكن (8) النطق الخارج إلا تابعاً لما في
النفس ، والذي في النفس قد يكون جديلاً ، وإنما يكون كذلك من حيث هو مخاطب به
فحينئذ يحتاج إلى النطق الخارج وكذلك غيرها لكن قد يوجد النطق الداخل من
حيث هو مخاطب به فحينئذ يوجد معه النطق الخارج ، وإن كان الداخل لا بد فيه
أبداً من الألفاظ لأنه لا فكرة إلا بالألفاظ ، لكن تلك التي في النفس تصورات لهذه
حتى أنها تميز له الأنواع ، وهذه الأشخاص . ثم إن لفظة " توضح " مما يلغى أن
(1) أ : لم يحلوا لهذا النص . ب : كماله رضي الله عنه .

(2) ب : وصلى الله على سيدنا محمد وآله .

(3) ب : وهو مع هذا إلى العلم .

(4) ب : بل الما .

(5) أ : على تلك .

(6) أ : لمن .

(7) ب : تستعمل منه مقاييس .

(8) كذا في الأصل ولعله : لا يكون .

تعلم أنها منقولة من استحصال الجمهور عند ما يقولون : ضح هذا كذا . بمصنعي
أنزله بهذه الحال ، فمصنعي توضح هذا توجد هذه الأشياء . مسلمة أو تقتضيه من
حيث تنزل معلومة وترتب هذا الترتيب ، وليست الكلمة هنا دالة على الزمان لأنه
لم يأخذ القول إلا وهي فيه (1) ، وقال : أشياء ولم يقل مقدمات لأنه لو قالها كان
قد أخذ في حد الشيء نفسه ، لأن المقدمات هي جزء قياس . ولو قال مقدمات
لكان قد خص البرهان ، فقال : أشياء ليضم هذه كلها والجمع ، قد يراد به
الواحد من حيث يتكرر كما نقول : لا تخلو هذه الدار من دواب وهي لا تكون فيها
أبدا إلا الواحد بعد الواحد ، لكن أخذ بلفظ الجمع من حيث يكون ذلك الواحد ،
وقد يصلي به ما هو كثير في نفسه لا بتكرار الواحد ، وهو هنا إنما استعمله على
الأشهر من المصليين قل هذا قال : أشياء (2) . ثم أردف (3) بقوله (4) : (أكثر من
واحد) وهو يصلي تلك الموضوعات من حيث هي منزلة منزلة (5) المعلوم وتلك (6) هي
المقدمات أن الكثرة (7) المضطر إليها . لكنها إنما تكون من هذه ، لا من تلك
التي توجد في بعض المقاييس توابح (8) لا جدى (9) لها .

(1) أ : سقط ما بين القوسين .
(2) هذه الفقرة (ابتداء من قوله : وقال أشياء ولم يقل مقدمات ... الخ) لم ترد في
نسخة أ ، وإنما ورد شرح آخر يقرب منه وهو : (قوله (أشياء) يصلي بها الأمور
الموجودة من حيث توجد حدودا وهي كثيرة ثم إنه لما كان مضطرا أن يقول إن
هذه الحدود تكون اثنين من جهة ما فتونهج مقدمات وتبع من معان الصبارة أن
يكون ما يصير منه في قول واحد بلغظ جميع ، يصير عنه باثنين ساق لفظا يصدق
على الاثنين (55 أ) بغير لفظ الاثنين وهو أنها تكون أكثر من واحد بما هي
مقدمات ولهذا قال أشياء ثم أردف ... الخ) .

(3) ب : أبتد أردف .

(4) أ : من بقوله .

(5) أ : منزلة .

(6) ب : وكذلك .

(7) ب : الكثرة .

(8) أ : مواقع .

(9) ب : جدا ولعله : جدوى .

وقوله : (إذا ألزم عليها) لأن اللزوم هو عن الصورة التي هي التأليف .
 (واللزوم من جملة أجزاء حد القياس هو السبب الأول لغيرها ، والمصطلح
 بنفسه ، وذلك أن اللزوم لا يخلو أن يكون عن لفظ مفرد (أو عن) قول غير أن اللفظ
 المفرد من حيث هو مفرد لا يلزم عنه وجود شيء . وأما إذا غسرتنا (1) بالبيان
 ما يدل على وجوده أمكن حينئذ أن يلزم عنه شيء غنقول : إذا كان البيان موجودا
 فاللون موجود ولما كان هذا اللزوم القياسي إنما يطلب فيه أن يكون الزامه لما يلزم
 ضروريا وذاتيا ، وجب أن يكون بمثل ما أرسله ما توجب له ذلك ، وتلك النسبة
 توجب أن تذكر القول الحاصل أولا فتأمل معنى اللزوم ، فقد لزم إذا أن يكون
 القياس أكثر من واحد عن هذا التأمل البرهاني ، فلهذا ترك في الحد لفظ أكثر
 لأن النتائجه عن البرهان كذلك كان ، والآفلو لخص الأمر بحسب نفسه لقليل منه
 من مقدمتين وهذا البرهان هو من البراهين المتغيرة الوضع ، وذلك أن اللزوم الذي
 أخذ أولا ميتا لما ذكر قبل يعود في المرتبة عن حد القياس أخير وهذا هو معنى
 تغير البرهان في الوضع (2) .

وقوله : (بذاته) يلبي أن يفهم منه أولا وذلك أنا إذا قلنا : كل انسان
 حيوان ، وكل حيوان جسم ، فكل انسان جسم ، فانه يلزم أيضا (3) من هذا أن بعض
 الأجسام انسان (4) لكن المقصود أولا إنما هو أن كل انسان فهو جسم ، ويلبي أن
 يفهم منه أيضا (5) معنى بنفسه وسنده فانه قد يكون في المقاييس أمور توابح ، (لكن
 ليس يلزم إلا عن قياس واحد ، فيلبي أن يفهم منه مدين المحلين .

(1) كذا في الأصل ، ولعله : قصدنا .

(2) ب : سقط ما بين القوسين .

(3) ب : أيضا .

(4) ب : بعض الانسان جسم .

(5) ب : يفهم أيضا منه .

وقوله : (لا بالعرض (1)) مبنية (2) مما ينتج في بعض الأوقات من أجسام
المادة (3) (كما تقول : كل انسان ليس بحجر وكل حجر مفتد فكل انسان ليس
بمفتد فان هذا لازم لكن ليس من أجل القياس بل من أجل المادة فهو اذن لازم
بالعرض (4) .

وقوله : (شيء (5) آخر غيره اضطرارا (6)) أخذ المفسرون (غيره) مراد فسا
آخر (7) ورأى (8) أبو بكر (9) أنهما لمصليين . وذلك أبا لا يكتفي في الملازم أن
يكون يصدق عليه آخر دون غيره ، فان قولنا : الانسان حيوان ، والحيوان جسم
فلا انسان جسم ، بين أن الانسان جسم شيء آخر غير الشيء الذي لازم عنه ، لكن هذا
ليس بلازم في الحقيقة بل حتى يكون بحال أخرى وهو أن يكون أخفى من مقدمه ،
فهو اذن يلبي أن يكون آخر وغير ، فأخر يدل به على الجوهر ، وغير يدل به على
الحال (55 ب) المعارضة له (10) . وقوله : (اضطرارا) لم يستعمله في الحد على
جهة أن يميز به القياس عن غيره ، كما فعل (11) " بذاته ولا بالعرض " وإنما ساقه
مصرفا به لما هو جزء ماهيته ، " فاضطرارا " معناه أن كونه " لازم " (12) وبذاته
هو أبدا كذلك فيه وداخل في ماهيته .

-
- (1) ب : لا بالعرض .
(2) ب : مبنية .
(3) أ : + لا من أجل القياس .
(4) ب : سقط ما بين القوسين .
(5) أ : - شيء .
(6) أ : - اضطرارا .
(7) ب : آخر وغيره مرادفا .
(8) أ : ورأى .
(9) كذا في الأصلين ولعله : أبو بكر .
(10) أ : - له .
(11) ب : + فيما .
(12) كذا في أ ، ب .

ثم ان أبا نصر قال : (وأقل ما منه يأتلف القياس مقدمتان) ، فكأنه يقع بهذا في المظن أنه قد يكون يأتلف من أكثر ، وليس الأمر كذلك ، لكن لما لم يكن هذا الكتاب علمياً كما قلنا (1) وإنما وضعه بحسب الأشهر ، وكان كونه من مقدمتين بيئاً (2) أنه كذلك : وكان كونه بأكثر مما تتبين صحته أو بطلانه بمرها ان ساقه بذلك (3) القول .

ثم انه تبين أنه لا يمكن أن يكون أكثر من مقدمتين ، وذلك أنه لو وجد بالتصفح أولاً قياساً من مقدمتين فيحصل لنا يقين (4) أن قياساً ما من مقدمتين ثم يبقى هل كل قياس كذلك أم لا فان كان من أكثر فلا يخلو أن تكون المقدمة الثالثة تشاركهما المقدمتان (5) بحدها الأوسط أو بطرفيهما فان شاركتها بالحد الأوسط مشمل أن تكون المقدمتان اللتان (6) محلاً : الانسان حيوان ، والحيوان جسم ، وتكون الثالثة والحيوان مثلاً حساس ، فمن البين أنه لا يمكن أن يكون اللزوم عن هذه الثلاثة بل عن اثنتين منهما أبداً فتعود الحال على أولها . وان شاركتها بالطرفين فتلك هي النتيجة بحيلها . وأما القسم الآخر وهو مشاركتها بالطرف الأعظم وحده أو بالأصغر وحده فبين أن تلك لا تلتبس بها التباساً يحتاج أن يبين سقوطها (7) بل هو بمن بنفسه فصح اذن أنه لا يكون قياس بأكثر من مقدمتين ثم ان هذا الحد الأوسط هو (8) غاية الفكر أبداً فانه متى عثر عليه فقد وجد القياس ، وغاية الفكر هي النتيجة ثم ان الحد الأوسط يوضح في المقدمتين على تلك الأوضاع الثلاثة فتصير نتيجة النتيجة متقدمة بالطبع للقياس (9) (ومضى النتيجة هنا الشيء الذي عرض له ان كان نتيجة فانه قد

(1) أ : قد قلناه .

(2) ب : بين .

(3) ب : كذلك .

(4) أ : يقينا .

(5) ب : المقدمتين .

(6) ب : التي .

(7) أ : مقولها .

(8) أ : هو .

(9) أ : ثم ان النتيجة متقدمة للقياس بالطبع .

توجد ولا يبرجد القياس ، والقياس اذا وجد وجدت النتيجة واذا ارتفع لم يلزم ارتفاع النتيجة فالنتيجة متقدمة بالطبع . (1)

النتيجة (2) اسم (3) للوع (4) المضاف ، فان القياس والنتيجة مما بينهما نسبة ، والمطلوب هو عدم النتيجة أو ثبوتها (5) ، ويشبه من الاعداد قولنا في الصبي : انه لا ملتح (6)

أرسطو قرأه في كتاب أولوطيقا (7) أن يتكلم في القوة القياسية ، لأنه رأى أنه اذا تكلم في فعل القوة القياسية فلا بد أن يتكلم في القياس ، كما أنه من تكلم في القوة الطبية فلا بد له أن يتكلم في الطب الذي هو صناعة ولو كان قصد أن يتكلم في القياس الذي هو صناعة فقط كما قصد الفارابي في هذا الكتاب الذي لم يقصد به أن يكون كتاب علم ، لكان قد ترك الكلام في أشياء كثيرة هو من فعل القوة لا من فعل الصناعة فانا قد نرى عند انشاء القياس أشياء يلزم (8) غير النتيجة ، ولذلك نجد أن أرسطو في هذا الكتاب يقول تارة ، ولا قياس واحد ينتج أكثر (56 أ) من مطلوب واحد ، ويقول في مواضع أخرى أنه يلزم عن قياس واحد نتائج كثيرة فانه لما يحكي هذا ، مثال ذلك أنه عندما يقصد تأليف القياس على أن كل انسان حساس فيقول : كل انسان حيوان وكل حيوان حساس فيرى (9) بفعل القوة القياسية أنه يلزم عن كل انسان حيوان أن حيوانا ما قد لزم عن هذا القياس أشياء كثيرة لكنه لم يلزم عنه بما هو مؤلف من هذا التأليف إلا لشيء واحد .

(1) أ : سقط ما بين القوسين .

(2) أ : والنتيجة .

(3) أ : اسم .

(4) أ : كوع .

(5) ب : أو ثبوتها .

(6) أ : وأرسطو .

(7) أرسطو ، أولوطيقا ، مخطوط في مكتبة باريس 2346 باللغة العربية من ص 192

الى 241 . وقد طبعه عبد الرحمن بدوي ، منطوق أرسطو من ص 101 الى 306 ،

مع كل الهوامش الموجودة في المخطوط .

(8) ب : يلزمه .

(9) ب : يرى .

(وأيضاً فإنه من حيث يتكلم في فصل القوة القياسية يلزم أن يلاحظ الشكل الرابع الذي ظن جالينوس أنه أغفله ، وأرسطو عندما قصد أن يتكلم في القياس من حيث هو صناعة فالما ذكر المستعمل الذي يتقن الذهن عليه بالطبع وهي الأشكال الثلاثة (1) .

وأما الشكل (2) الرابع الذي يكون فيه الحد الأوسط محمولا على الأعظم ، والأصغر محمولا على الأوسط خلاف ما هو في الشكل الأول ، فإنه لا يمكن أن تقع عليه فكرة يشير قصد ولا استكراه بل بصناعة واعتمال (3) . وإنما لم تقع عليه فكرة ولا كان قياسا بالطبع ، لأن كل مطلوب منشوق فالما يتشوق منه هل هذا محمول لهذا أم ليس بمحمول له فهو أحد (4) أجزاء (5) نقيض ، وماخوذ من حيث أحسد جزئيه (6) محمول والآخر موضوع (7) فالمحمول والموضوع من حيث هو محمول وموضوع هو مادة المطلوب المنشوق لا كونه مثلا إنسان ولا حيوان (8) فلما كان مطلوبا بهذا النحو وجب أن تكون الفكرة إذا التمسست عليه قياسا أن تركهما (9) في القياس على حالهما ولا يحمل أكثر من أن يوضح لهما ثالثا يوجب أحد النقيضين ولهذا كان الشكل الأول أكمل الأشكال وأقربها لواقع الذهن عليه ، لأن المطلوب يبقى فيه على حاله ، فإن اضطر الفكر إلى حل أحدهما عن حاله فلا بد له أن يترك الآخر بحاله ، وهذه هي حال الشككين الباقيين ، وأما إذا عكس المطلوب بأن يرد (10) محموله موضوعا وموضوعه محمولا فإنه لم يتشوق لهذا (11) ولا كان مطلوبا ، فكيف يمكن أن

- (1) ب : سقيط ما بين القوسين .
- (2) ب : القياس .
- (3) أ : أعمال .
- (4) ب : أبد .
- (5) كذا في أ ، ب ، ولصله : جزئ .
- (6) ب : أجزاء .
- (7) ب : موضوع والآخر محمول .
- (8) كذا في أ ، ب .
- (9) ب : يتركهما .
- (10) أ : يبدل .
- (11) ب : هذا .

يقع الفكر بالطبع على قياس لم يوضح (1) له مطلوب فاذا نالما يكون هذا باستكساره
 الطبع (2) مثال ذلك أن نضع أن مطلوبنا فيما هل بعض الأجسام حساس فلجسد
 قياسه المؤلف عليه : بعض الأجسام حيوان ، وكل حيوان حساس ، فبعض الأجسام
 حساس . ثم نرى أن هذه تدرك فيكون بمعنى ما هو حساس جسما (3) ، ثم يسؤل
 قياسا على هذا (4) فلنقصد أن نحصل قياسا يرجع عليه لا لأن يفيد لنا علما لأن العلم
 قد كان حصل بل لنعلم كيف تكون (5 6 ب) صورة هذا التأليف فيرجع الطبع
 الأصغر لذلك (5) المطلوب الأعظم ، والأعظم الأصغر فبحق اذن قيل فيه انه قياس
 على غير المطلوب لأنه لم يقصد بيان شيء ولا فرض مطلوب يبرهن (6) عليه بل المطلوب
 هو ذلك الأول وقد بان قياسه (7) فلا فرق في هذا المثال بين (8) شكل القياس
 الأول والثاني إلا بأن يعتقد أن الذي في الصغرى فاذا لا يؤلف على مطلوب ،
 ولا يفيد علما ، فليس اذن بقياس فان كان فهو (9) شبه قياس ونسبته الى القياس
 بالحقيقة نسبة سكين الحجر الى سكين الحديد . ومثال آخر منه وهو (10) خلاف
 المثال الأول (11) والمتقدم ، وذلك أن ذلك (12) ينتج في الأول بأن يخسر (13)
 الاعتقاد في مقدمته كما قيل ، وأما هذا فليس ينتج في الأول وهو لا هو ب
 وكل ب ج والقول (14) المبني عليه (15) هذا القياس ولا ب (16) واحد أ

(1) ب : يعرض .

(2) أ : للطبع .

(3) ب : جسم .

(4) ب : ثم يؤلف قياسا على هذا .

(5) ب : في ذلك .

(6) ب : فتألف .

(7) أ : بقياسه .

(8) أ : من .

(9) ب : هو .

(10) أ : وهو .

(11) ب : الأول .

(12) أ : الأول .

(13) ب : يحسم .

(14) ب : النتيجة .

(15) ب : عليها .

(16) ب : ج .

فالسالبة في هذا القياس هي المضري والأول لا ينتج فيه ما صغراه سالبة ، وإنما لم ينتج في الأول ما صغراه سالبة لأنه لا يحفظ نظاما ، (وذلك أنه تارة ينتج وتارة لا ينتج) (1) مثال المنتج : ولا انسان واحد ياقوت وكل ياقوت حجير فلا انسان واحد حجير ، (فهذه نتيجة صادقة ثم نقول) : فلا انسان واحد حجير ، وكل حجير جسم فلا انسان واحد جسم كذب .

والعبارة منه أن المحمول بايجاب على الحد الأوسط في الكبرى لا يخلو أن يكون مساويا أو أعم ، فان كان مساويا ألتج ، وان كان أعم فقد بقى بعض يحصل عليه غير الحجير ، فمن لنا أن ذلك البعض ليس هو الانسان ، لكن اذا عكسنا كسمل ب ج (3) ولا أ هو ب (4) كان معناه بعض ج ب ، ولا ب واحد (5) أ فينتج بعض ج ليس (6) ب .

ولهذا القياس الرابع الذي الحد الأوسط محمول على الأعظم والأصغر محمول على الأوسط قال أبو نصر عند ما تكلم في الشكل الأول : انه هو الذي فيه الحسد الأوسط محمول في احدى مقدمتيه وموضوع في الأخرى ليصمهما معا بهذا القول (7) . (الشكل الرابع : فالحمية بالاضافة الى القوة القياسية عرض لها ، لأن الذي بالقوة القياسية أن يقع عليه بالذات الحد الأوسط ثم ما يلزمه بعد هذا الذي يلزم قد يكون كثيرا والذي يحتاجه منه لمطلوبه واحد ، فنرى أن تلك كلها أيضا لازمة بايجاد القوة لأكثر مما احتاجت رويتهما ألسها تلزم عليها أمور كثيرة بحسبها هو لها عرض ذاتي وذلك أن هذا اذا أخذت القوة في حد ، والشكل الرابع اما تقع عليه هذه القوة لا بنفسها كما وقعت على هذه اللوازم بل بالصناعة القياسية التي هي عمل

(1) أ : ما بين القوسين .

(2) أ : سقط ما بين القوسين ، + والثاني .

(3) أ : كل ج ب .

(4) ب : لا أ هو ب .

(5) أ : + من .

(6) أ : + نو .

(7) أ : ولهذا القياس الرابع قال عنه : أراد أن يتكلم في الشكل الأول قال : هو الذي فيه الحد الأوسط محمولا (كذا) في احدى مقدمتيه وموضوع في الأخرى ليصمهما معا .

المقاييس الثلاثة وذلك أنه ينشأ لها بعد عمل المقاييس ومصرفه كمرأه ومصرفه فبحسب
كان له عرضاً بعيداً (1).

القياس الأول والثاني والثالث كلها بحسب الوجود في مرتبة واحدة وليس معنى
هذا أنها في جميع أحوالها من البيان والكمال (2) وفوره واحدة ، بل هي واحدة
من حيث يوقع عليها كلها بالطبع فإن أسألت يقح بفطرته حيناً على الأول في مادة
وحيناً (3) على الثاني في مادة وعلى الثالث في مادة (4) ، (فإذا أخذت في صناعة
المنطق من حيث هي قانون مجردة عن المواد كان الأول فيها أبين فذلك ترد إليه
فهي إذن أعلي الثاني والثالث من حيث يقح عليها الفكر في المواد واحدة ، ومن
حيث هي قانون فالواحد أبين ومن حيث يعضد في صناعة المنطق (5) أن (6) يعطي
القوانين العامة في كل ما يحطيه فإن حق القياس أن يساق مجرداً عن المواد بسوقه
في الحروف ، فإذا أخذ من حيث هو في حروف حصل أحدها (7) أبين فيسمى ذلك
الأبين بحسب الصناعة أولاً (8) ثم أن العمل في الأشكال كلها ليس يلزم أن يكسبون
أبداً فيها من جهة ما هي على المجرى الطبيعي بل من نفس العمل الذي فيها سواء

(1) ب : سقط ما بين القوسين .

(2) ب : — والكمال .

(3) أ : — حيناً .

(4) ب : " كذلك " عوض " في مادة " .

(5) ب : سقط ما بين القوسين .

(6) ب : ومن أن .

(7) ب : فإذا أخذت في صناعة المنطق من حيث هي قانون مجردة عن المواد كان
الأول فيها أبين فذلك ترد إليه .

فهي إذن أعلي الثاني والثالث من حيث يقح عليها اللفظ في المواد واحدة
ومن حيث هي قانون فالواحد أبين ولكنه بالطبع والمرتبة له والبيان واحد وبيان
ذلك في الصناعة ، فسمي .

(8) ب : + وثبتت الباقية بحسب الصناعة برده إليه .

كان ذلك طبيعياً أو غير طبيعي ولذلك قد يكون في الشكل الأول الذي هو الأكمل ما هو محمول على غير المجرى الطبيعي كقولنا : الضحك إنسان والإنسان حيوان فالضحك حيوان . وكذلك في الباقية . وأما من حيث القياس بريمان فالمحمولات فيه (1) على المجرى الطبيعي ، وأما السوالب فليس لها في الحقيقة عمل على المجرى الطبيعي (2) .

وأرلوطيقا معناه التحليل بالعكس ، ومعنى العكس هنا اللزوم (3) (مثل لزوم الحيوان للإنسان وهذا المعنى نقل إليه العكس من استعصان الجسم ورأيه عند جددهم بين طرفي الشيء الذي يكون خطأ مستقيماً . فمعنى العكس عندهم جهة الطرفين اللذين كانا مفترقين ، وإنما قال التحليل ولم يقل الحل لأن التحليل أدل على هذا المعنى من حيث هو مفسر الآن والحل أدل على ما قد تم . ونحن عند إنشاء القياس إنما نحن في التحليل لا في الحل ، وإنما اسم القياس من حيث القياس صناعة فاسمه من أصله وجسموس ومعناه الفيلسوف (4) لأنهم إنما جعلوه عليه من جهة تأليفه المشبهة للفيلسوف وأبو نصر إنما تكلم في هذا القياس من جهة صورته وهو تأليفه الذي يفيد لزوم النتيجة .

والقياس بما هو قياس مما هيئته أن يفيد علماً فهو هذا لم يتكلم فيه بهسند هذه الجهة لكن كان يلزم على هذا ألا يذكر المقدمات التي هي كالمادة له إذ كان قصد التكلّم فيه من جهة صورته لكنه ذكرها من أجل الفصل الثامن عشر وذلك أنه استعمل فيه القياس في بعض مواضعه ، ليس أن هذه الأشكال التي ذكرها لا يخرج عنها وجه

(1) ب : فيها .

(2) ب : ما بين القوسين ، هنا رأيت فيما بعد في ورقة (205 أ) وجاءت بعد ذلك زيادة ما يلي : لأن هذا إنما يكون في الموجب وقد تحذف المقدمة الكبرى فسي الهندسة اختصاراً وتستعمل ثبوتها وأما في الخطابة فانه يقصد ضمها .

(3) أ : ومعنى بالعكس بالتلازم .

(4) كلمة غريبة الاشتقاق .

ولا طريق (1) . (فان الناشئ في تعاليل المطلوب ايضاً في قياسه هو تعاليله
بلوازمه التي هي معه ورسمه وسائر اشياء (وط) . أرسطو وضع هذا الكتاب عرضاً
من القياس لأنه لو تكلم في القياس لم يتكلم فيه من حيث هو على المطلوب وإنما
هو ما يكون على المطلوب فقصد به ما كتبه في هذا الكتاب مطابقة ما في الموجود حتى
يكون القياس الذي يتكلم فيه هو القياس المنشق وهو الذي على المطلوب ، فإذا كان
غرضه في هذا الكتاب كيف يوجد القياس ، ولذلك نجد أنه يذكر ما هو قياس على المطلوب
وما ليس بقياس عليه لأن القوة القياسية توجد مع إيجاد القياس على المطلوب ، فكان
الوقوف على القياس الذي على غير المطلوب للقوة القياسية عرض ذاتي فوجد القوة في
حده والباقي قوله : بالعكس بالآلة ، فان أخذت في المتصور كانت مبررة ، كما تقول :
قطعت بالسكين فان السكين مبررة المقطع (2) .

قوله : (في المخاطبة والكتب) أراد بالمخاطبة هنا المشافهة فمقاسمها (3) اذن
الكتب (4) لا الكتب فانه لو جعل عوض الكتب لفظاً لا يتصحف (5) أبداً فقال : والدواوين ،
لعلنا أنه لم يرد في الدواوين من حيث هي دواوين ، بل من حيث هي مكتوبة فلذلك
يلبغى أن يقرأ ولا بد الكتب بفتح الكاف .

التمثيل في الحقيقة هو (6) كما قال أرسطو كنقطة جزء الى جزء ولا كل الى كل ،
(57 ب) وهو الذي لا يوجد (فيه) الكلي الذي يقع به (7) المشبه ومن أجله يجب
الحكم ، فأما ما يوجد لهما كلي (3) فليس هو المثال بالحقيقة الذي يحويه أرسطو
بهذا القول ، وذلك هو الذي يصر (9) عنه بمثل هذا لا بلفظ غيره ، مثال ذلك السلم
وبين الخائب فانهما متماثلان فمن أجاز بفتح الخائب حملاً على السلم فانه (10) أجاز

- (1) أ : سقط ما بين القوسين .
- (2) ب : سقط ما بين القوسين .
- (3) ب : . . . مقاسمها .
- (4) ب : الكتب اذن .
- (5) أ : لا يمكن أن يتصحف . وعلى شيء المباشرة على " يتصحف " بأنه " يتصحف " وهو خطأ .
- (6) ب : . . . هو .
- (7) ب : يوقع المشبه .
- (8) ب : كليين .
- (9) ب : يصلي .
- (10) ب : والصفا .

لمشابهة بينهما ، وذلك الشيء الذي به اشتبهها لا يمكن أن يقع الذهن عليه
فيلخصه بقول ، وإنما نقول ببيع الفئاع مثل السلم ، وكذا مثل كذا مثل ما تيسر
جاليلوس : أن الصروق مثل الشجر فأمرها التي تعد مبتدئها (1) فلا ظ كالشجر ،
فإن المشابهة التي بينهما لا يقع الذهن عليها (2) ملخصة ، وهو من جهة يجسد
بينهما مشابهة ما .

الكليات التي استعملها (3) في أول المقاييس الفقهية إنما على منها (4) الموضوع
وحده ، وهي التي سماها مبادئ (5) وجعلها خاصة بالمصالح التي تلتزم من
المقولات ، ولما كان قصد هذه العناية أن تعطي القوانين بالاطلاق تكلم في
المبادئ التي تختص بالمصالح الفقهية في كل ملة وأمة وهي كلها تشترك في أن تكون
موضوعاتها بالعرض ، تلك الأربعة (6) ، ثم تكون محمولاتها بحسب ملة ، فـإن
الحلال في هذه قد يكون حراماً في أخرى ويصح فالتما يريد بها القضايا (7) .

وقال الذي يصرح أنه كلي بأن هذه المقبولات ليس من شرائطها أن تكون كليات
مشاراتها إليها كما قيل بل قد تكون بالوضح والشرح مثال ذلك ما ذبح فلم يذكر عليه
اسم الله تعالى فهو حرام ، فإن هذا يبين أنه كلي بالعرض وقوله في آخرها (والاستقصاء
فوقه) لأن هذه المقبولات متى تصحبت وبعث عليها تخير الاعتقاد فيها وعليها ، وإذا
تخير الاعتقاد لم تكن فيها أفعالها التي من أجلها وضعت .

-
- (1) أ : مبادئها .
(2) أ : عليه .
(3) أ : الكلي الذي استعمله .
(4) أ : به .
(5) أ : أسباب المقولات .
(6) ب : الإرادة .
(7) أ : يريد بها القضايا .
(3) ب : إشارة .

اللامه في الطبيعة : الآثار الملوثة ، الكون والفساد .

(67 ب) ب سيم الله الرحمن الرحيم

ومن قوله في شرح الآثار الصلوية

قد تبين في الكتب المتقدمة أن خمس فلك القمر لا يحيط بجسم واحد ، بل يحيط بأربعة أجسام ، وأن تلك الأجسام تتحرك حركات مستقيمة متضادة ، إذ لها أمثلة متضادة بالطبع ، فإن الفرق مكان الدار ، والأسفل مكان الأرض ، وما بينهما جسمان يتحركان حركتين متضادتين ، وأن هذه الأجسام ذوات طبائع لا ذوات ألشس ، فلذلك لها من كل تضاد طرفان الأضداد (1) إما يوجدان لموضوع واحد في وقتين بأحد وجهين إما بالألا يكون كل واحد منهما لذلك الموضوع بالطبع كالأمم والخلف للحجر ، والألا تطراق للذهب ، أو يكونان لذى النفس ، فإن ذا النفس يتحرك الحركات المتضادة وتوجد له الأضداد ، ولكن من جهة ما هو ذو نفس ، فأما ما هو ذو طبع فالما يوجد له أبدأ أحد أطراف الأضداد ، والآخر توجد له تسرا ، وفي بعضها لا يمكن وجود الطرف الآخر كالدار ، فليس يوجد لها الطرف الذى هو الضد وهي نار لا طبعها ولا تسرا . فأما سائر الاسطوانات فقد يوجد لها تسرا الطرف الآخر المضاد اما (2) لها بالطبع . والأجسام التي توجد لها بالطبع حركات بسيطة فهي على ما تبين بسيطة ، والمركبة فهي ما على تبين مركبة ، فليكن البسيطة أ وليكن المركب ح والحركة المركبة د فأقول أن أ لا يمكن أن يوجد له د برهان ذلك أن ب له ضد فليكن ه ولا شيء مما له بالطبع ب فله ه و أ هو بالطبع ب ف أ ليس له ه ولأن ح مركبة فهي مركبة من ب وه ولا شيء من ه هو لجسم أ بالطبع فحركة د ليست لجسم أ بالطبع و أ إما أن يكون له ب أو د أو ه لكن ليس له بالطبع د ولا ه فله ب فقط فكل ما له ب فهو أ . وكذلك تبين أن كل ما له د فله ح فكل بسيط متحرك حركة بسيطة وكل ما يتحرك حركة بسيطة

(1) كذا في الأصل ، وصوابه : الضدين تبعا لسياق الكلام .

(2) زيدت كما في الهامش .

فهو بسيط. والحركة ما بعد المكان فكيف تكون الحركة مركبة ان كان المكان غير مركب وكيف يكون المكان مركبا ؟ فلنفحص هذه فتقول : ان الحركة تكون مركبة على الجسماء منها أن يتحرك الجسم حركتين متضادتين في وقتين فتوجد له الحركة مضاعفة فيقال لها مركبة ، وهذا هو الذي ألزمه المهرمان ، المتقدم ، وقد يقال مركبة على وجسه آخر وهو أن يكون في الشيء حركتان متضادتان معا احدهما قاهرة والأخرى مقهورة وذلك على (68 أ) نحويين أحدهما أن يكون الجسم متشابه الأجزاء يتحرك بالطبع الى أسفل كالبحر ويتحرك الى فوق قسرا فيكون محلي مركبة هنا قاهرة ومقسورة ، وهذا قل ما يستعمل إلا شاذا ، وقد يكون على نحو آخر وهو أن يكون جسم مركب (1) من جوهرين متضادين ويكون أحدهما أغلب فيتحرك بحركة الأغلب ، وبقيهر الأغلب الأضعف وهذه بسبب حركة المتقدمة لأن تلك المتحرك فيها خسارج عن المتحرك ، وهذه على نحويين أما أن يكون الجزآن (2) ممتزجين فتكون هذه أخرى بأن تكون غير حركة القسر وأشد مباينة (3) وأما أن يكون كل واحد منهما حافظا لمهيئته كالهواء في كرة اللحاس فإن الهواء يقهر اللحاس ويصعد به الى بسيط الماء . وقد يسأل سائل عن طافية اللحاس اذا كانت طافية على الماء كيف طفت ؟ فتقول : ان في هذا الجسم مغالبا ، وذلك أن تماسك اللحاس يغلب الهواء فلا يدعه يخرج عنه ، وخفة الهواء تغلب ثقل اللحاس في الماء ففي كل واحد منهما قوتان فاللبسة ومغلوبة أما تماسك اللحاس فغالب وأما ثقله فمغلوب وأما خفة الماء (4) فغالبة وقوة الهواء المضافة الى تماسك اللحاس فمغلوبة فلنفحص عليها ما هي ؟

والمكان يكون واحدا بالذوق على وجهين أحدهما أطراف الأضداد فان الفوق بالا طلق واحد بالذوق وبسيط ، والأسفل كذلك ، والأمكنة التي بينهما فكلها مركبة .

- (1) كذا في الأصل ، وصوابه : جسما مركبا .
- (2) في الأصل : الحيوان ، وكتب على الهامش : الجزآن .
- (3) في الأصل : مسالة ، وكتب على الهامش : مباينة .
- (4) في الأصل : الهواء ، وصحح في الهامش .

من الأطراف ويكون واحدا بالذات إذا كان له نسبة واحدة إلى أحد الأطراف بالذات .
 ويكون المكان واحدا بالعدد إذا كان له أي أحد الأطراف نسبة واحدة بالعدد .
 وهذا التركيب هو تركيب في الوجود وليس هو التركيب اللاحق للأجسام بل هو لحود
 آخر للتركيب ولذلك يكون كل واحد من هذه الأمكنة بسيطا ولو كان التركيب على نحو
 واحد لكان الماء والهواء ليسا بسيطين أو تكون للأجزاء المركبة بسيطة . والأمكنة
 يقال إنها بسيطة على اللحيين الأولين وكل جسم بسيط فله (1) مكان بسيط فانه ان
 لم يكن مكانه بسيطا كانت حركته ليست بسيطة فلذلك يلزم ضرورة ان يوجد جسم متحرك
 إلى مكان بسيط فوقف دونه أن يكون مركبا من جسمين أو أكثر فهذا قوي متضادة
 أحدهما غالبة وهي التي تركيبها شأن ذلك كرة النحاس فان أول غلبه يخلبها الهواء
 الذي فيها أن يصيرها مماسة للهواء ثم يتزايد فيظهر من الكرة أكثر إلى أن يظهر
 معظم بسيطها وقد لخصها في السماء والعالم كيف يكون ذلك في الرابعة منه ومكان
 (68 ب) الكرة هو مركب فان البسيط الذي هو مكان ما هو في موضوع فهذا ممسا
 يحتاج إليه في النظر في المركبات من علوم البسائط من جهة ما هي بسائط ، ولما
 كانت هذه المركبات كائنة وكان نيل مركب من بسائط أربعة وكان تركيبها قد يكون على
 طريق التجاور وقد يكون على طريق المزج . فأما على طريق التجاور وكيف يأتي منها
 واحد فسيتبين أمره في كتاب الحيوان وأما على طريق المزج ، فذلك الذي يأتي
 منها واحد وقد يخبر في كتاب الكون والفساد فبين هناك أن كل بسيط فهو يفسد
 إلى بسيط وليس يفسد إلى مركب وكل مركب فهو يفسد آخر فساد (2) إلى بسيط .
 وتبين هناك كيف المزاج وكيف النحل والأفعال وتبين هناك أن مبادئ المزاج
 متضادة (3) الأفعال ، وأحد المتضادين هو فاعل وهو مضاد الحرارة والبرودة
 وبالأخر يكون الجسم منفصلا وهو تضاد اليابس والرطوبة ، والأجسام البسائط من حيث
 هي ما هي غليظة باستطقتات ، ولما تكون استطقتات من جهة ما يلحقها أن تكون

(1) في الأصل : فان له وجه في غي الهامش .

(2) كذا في الأصل .

(3) في الأصل : متضاد .

أجزاء مركب وإنما يلحقها التركيب في الامتزاج خاصة الذي يلحقه كون بهذه القوى الأربعة دون سائر ما توجد للبسائط وهو أنها التي هي بها ما هي إذا قيل والخفة وموردها التي هي بها اسطوانات هي هذه الأربعة وقد لخص في الكتاب المذكور عن الامتزاج جملة اذ ذاك ينسب الى الاسطوانات بالاطلاق غاما مزاج مزاج فهو منسوب الى نوع نوع من أنواع الأجسام المركبة . والأجسام المركبة على ما تشاهد اما متشابهة الأجزاء أو مختلفة الأجزاء وكل مختلف الأجزاء فهو مركب من متشابهة الأجزاء فعدد ما انفصل من المتشابهة الأجزاء فان الاسطوانات متشابهة الأجزاء ولكن بدو آخر والمتشابهة الأجزاء أما أن تكون بالطبع أجزاء مركب كالمزلم والدم وما شاكله وأما أن تكون موجودة بذواتها كالذهب والفضة وما جالسها ونحن نفحص أولا عن هذه ونفحص عن أحوال تلك التي بها تشارك هذه فان الفحص مما يخص تلك في كتاب الحيوان وهذه لما كانت أجساما لزم أن تكون في مكان وقد تبين في كتاب الكون والفساد المتقدم أن الاسطوانات قل ما توجد مفردة بل تخلط بغيرها في الاختلاط المتجاور والتمازج وأن أصناف الاسطوانات الثلاثة كلها توجد في الأرض وأما في الهواء والماء فقل ما توجد ، وكذلك يشاهد حسا وذلك لأن الهواء والماء مستعد أن ليتحرك فيهما الاسطوانات الأخران وهما (69 أ.) النار والأرض . وأما الأرض فليست بمستعدة ليتحرك (1) فيها اذ كل ما يتحرك فيه فهو متأثر بالفعالة منقسم ولذلك كانت الحركة في الهواء أسهل من الحركة في الماء لسرعة تقسيم الهواء وسر تقسيم الماء ، والحرارة تصل الى الأرض دائما من الأجرام المستديرة فتصل بوصولها اليها الى ما داخلها من الهواء أو الماء فتحدث أجسام مختلطة منسوبة من الاختلاط وكلها تتحرك الى ما فوق عما اتفق ألا يجد منفذا وقف حيث وقفه العائق وهو المكان المتلذذ فان صادف هناك حرارة تحرك أيضا اما أن يلزج أو يحفن أو يشتوى أو يحترق وأما أن يجمد ولبعض الأصناف الجمود أسما كما للأصناف التي تعدلها الحرارة

(1) في الأصل : ليمحرك . وصحح على الهامش .

وسنفسح من هذه بآخره ، وان لم يصادف بقى على حاله حتى ينزل المصاعيق أو يصادف مغيراً ومن هذه الأخيرة تعدث الزلازل والبراكين والاموات المسمومة تحت الأرض واما أن يتخلص فان تخلص وصادف الماء ولم يمكن أن يخرج رماقه الماء ولحم يحلله الماء بهرده بقيت الحرارة في الجزء الحار مستبظلة في داخل ذلك الحصار وحدث منه الطحلب ، وما يجري مجراه من نبات الماء وان أحواله البرودة الى نوع الماء حدث منه الماء الملح وسنقول في الأول في كتاب النبات ونقول في هذا اذا أمعنا في القول فاذا خرج الى الهواء صعد فان تخلص الجزء الدار لحق بالموضح الفوق وان لم يتخلص بقى في موضع ما من الهواء وحصل التصالح ، فانه ظهر أن الهواء الذي يحيط بالأرض والماء أصناف فما قرب من الأرض وأحدث به الجبال فهو غليظ غير متحرك بجملته وما جاوز رؤوس الجبال الشاهقة وتخلص من قبضة الأرض فهو يتحرك على استدارة كان أدق لأنه تطف للحركة فلأن الأبخرة الخليطة لا تصل اليه فان وصلت لم تلبث حتى ترق بالحركة التي تصل اليه من حركة الشمس وقد تبين أن في الماء مكانا وفي الهواء مكانان أحدهما هذا الهواء المحيط القريب والآخر البعيد وان هـما مكانان فيجب أن يكون هناك أجسام تملأ هذه الأمكنة وتحدث بها وفيها فتكون فتوجد الأجسام الحادثة وقد تبين مع ذلك أن سبب ذلك كله الحرارة الواردة وسببها الشمس وسبب كون بعضها بعد بعض الفلك المائل وأما الخارج المركز فليس يلفصل فعلهما ولا يتميز في الناحية المضمورة من فعل المائل اللهم الا لو أمكن مشاهدة جزء آخر من الأرض بمن علمه لسنة (١) برج القوس لمن يشاهد هذه المضمورة لأمكن بذلك لمن (٢) يقدر على تحصيل القوتين وتضميلهما وأسطو فلن يصحح الا بهذا السبب وحده وترك ذكر خروج المركز كما ترك ذكر ما يلزم من خروج مراكز أفلاك الكواكب (٦٩ ب) المتحيرة فان كل فلك يدور على مركزه فانه يلحق ما يدور عليه من حركته قدر ما من الحركة ويسودا في كل شيء أن نجد قولاً يتضمن به جميع ما به وجوده لكن ذلك في بعض الأشياء متعذر ومن تلك هذه الذي (٢) نحن فيه فان الذي عندنا من المبادئ غير ما فيه وعسى أن يكون

(١) زيدت كلمة لمن في الهامش وكتب في الأصل أن .

(٢) في الأصل : هذه التي وصحح على الهامش : الذي .

وجود قول على الصفة التي تريد أن تكون شي كل ما يقوله، غير ممكن للسان لا سيما في الأمور الحالية إما يحتاج إليها في أمر ما من طول الزمان الذي فوق القسوى الانسية وإذا لم يمكننا ذلك فلا نجعله سببا لترك القول جملة والمقتضى به قبيح... القوة التي أفادت المبادئ التي وجدناها فان المبادئ المأخوذة من علم السماء التعلمي في زماننا لكثرتها عن كل زمان تقدمنا ممن بلغنا ذكره وأما ترك أرسطو ذكر ذلك جملة لأنه لم ينفصل عنده أمر الخارج المركز من أثر المائل فلا وجد له أثر (1) محصلا ينفرد عن تحريك الشمس في الدائرة المائلة وكذلك لم نجد نحن ذلك ولكن أن أم يرد هذا فما الذي نقول أما نتم به أقاويل أرسطو فنقول : أن الأفلاك كلها خلا المتحرك الحركة اليومية فهي غير متشابهة الأجزاء وأجزاؤها التي يدركها بالحس جزء يدركه البصر وجزء يدرك بالقول فإن الذي يدركه الحس هو الكواكب وهي أجزاؤه الخيرة وأجزاؤه التي لا تدرك بالحس تدرك بالأقوال وقد لاحظنا هذا في كتاب السماء والعالم وهي الكواكب، هي محسوسة من جهة أنها ذوات ألوان وهي محركة للاسطوانات من جهة أنها مضيئة أو جهة مقترنة بهذه ونقول ان الشمس هي السمتي تحرك الاسطوانات بحركة يدركها الحس والقمر بحدها والفرض أن المقرب لا من تلك التدوير فلما خارج المركز على ما كان أيرخس (2) قد وضعه فإنه فعل في ذلك ما فعله بطليموس (3) في الشمس فإنه عند ذلك يمتن فيه ذلك فنقول : ان الأمر يتم بالسماء أما أن يكون التحريك تنفرد به الحركة اليومية ويكون عن حركة الخارج المركز القريب والبعد من سمت الرأس فبذلك القرب والبعد يكون اختلاف الانحراف، وهذا ان لم يحول القرب والبعد الذي هو الحضيض، والأوج قوة وذلك عند ما لا يتحمل للاخطوط المستقيمة قوة في الأفلاك فتحذف عند ذلك قوى المراكز والأقطاب او نقول (4) ان الحركة

(1) في الأمل : أثرا .

(2)

(3) بطليموس ، فلكي يوناني عاش في القرن الثاني بعد الميلاد ، مؤلف للكتاب المشهور المجسطي ، ومالك النظرية أن الأرض هي مركز الكون .

(4) كذا في الأمل .

اليومية تصل قوة الكواكب الى جميع أجزاء الاسطوانات في زمان اليوم والليلة فتكون في زمان اليوم والليلة في جميع محيط الأرض والماء وأجزاء من الهواء الانعكاس وأرسطو⁽¹⁾ فلم يجعل الانعكاس الكائن في الهواء من السحاب والأبخرة في طريق الكون اذ لم نجد له قوة محركة تبين فان كانت فهي ضئيلة لا يتبين للمجن ليراهما⁽²⁾ وأما قوة الانعكاس في الماء فظاهر أما في البحر فحس اللص يدركه ويشهد له عدد النهار وسائر ما يليق بأفعال الحرارة وأما البلاد التي فيها الأنهار العظام فانه يشاهد فيها تباين ادراك الأشجار والنبات وسائر ذلك (70^أ) من البلاد التي يكون عرضها واحدا وذلك للانعكاس مع الانخفاض لأنه يرد الانعكاس، وأما في الأرض وأجزائها فالبحر كاف بذلك لاسيما في البلاد التي يكون فيها الأحجار والجبال الكثرة والأشجار وبالحرارة التي تخفى ذلك الكوكب تحرك الاسطوانات الحركة التي لها أو نقول بالقول الثالث وهو الأخلق بنا أن نقول ونظن ما نحويه من الأمر تتم الحركتين معا ، ولعلها واحدة وفيها قوة كما الأخلق بنا أن نظن أن كل كوكب ظن ذلك وأنها اما يختلف بالقرب والبعد والمظلم والمضيء ملحق الأمر على هذا . ومما تبين فسي التعاليم أن المراكز كلها قريبة من مركز العالم فان حدود المراكز لا يكاد تخرج عن الاسطوانات .

ولكن ليس لذلك نظام يحرف ، وألا له دور يكون في غالب الأمر ظلاما يوجد عن الشمس وهو يختلف في الخرابة وأحوال الخرابة فليس كل صنف فيها متشابهة لكل صنف في حره ، ولجعل من أسباب ذلك سبب هذه ولنا بأن نضح ذلك نضح إلا مكان عن الاسطوانات بل نقول أنا لعلنا هذه زعمون لنا لغزها لما وجدنا انتظام الحركة والتفسير لأنه كان ما يبقى عن صور الاسطوانات ، وبالجملية فما يكون عن فعل العقل الذي هو صورة أخرى لا تفهم دائما بل كنا نجد الانتظام في أكثر الأمم وأكثر الموضوع وفيما قلناه كفاية ، فلنضح الآن أن الأرض يلحقها حر الشمس التي هي

(1) كذا في الأصل ، ولعله : أما أرسطو فلم . . .
(2) في الأصل : ليرها .

من حركتها ومن الانعكاس فيلحقها كلها حركة الشمس ويلحق باطلها الى قدر ما من الانعكاس وذلك موافق لما نشاهد ، فان الميرون في البلاد الحارة لا توجد بباردة شديدة البرد أصلاً إلا فيها كان خارجاً من جبل عظيم ، فانه يفوق في البرد ميرون الماء الموجودة في البلاد الباردة والمعتدلة حتى لا يمكن أن يصك فيها انسان يده زماناً (1) طويلاً لا ينطق فيه ثلاثة أبيات من أشعار الصرب حتى أن أهلها يخدمون في المراهلة فيها الخراف (2) الذين لم يعلموا بذلك ، وأما يكون ذلك بضرب من الرجوع وذلك لأن الانعكاس يسخن الهواء (3) فيرجع الهواء يسخن الأرض ، فيكون لم يك كل واحد منها سبب لصاحبه ولكن من جهتين وبحالين فتكسبون الأرض تسخن الهواء بالانعكاس والهواء يسخن الأرض بالحرارة التي فيه فتكون حركتان محركتين اثنتين فاما أن الانعكاس يفصل ذلك فذاك ظاهر من المراكز المحركة وقد تبين في التعاليم كيف يكون ذلك من الاشعاعات وذلك ممل .

نشاهد من المرأة التي شكلتسهما شكل (76 ب) المرائسي

المحرقة أجراماً فلا يمكن أن توجد لتقوى فصلا منه ، وفي التعاليم سبب ذلك مصطلح وأرسطو يضيف أعمال الحر والبرد والمضادة للانعكاس الى من تولد في الآثار فألما تتبعه في ترتيبه أخرنا القول فيها فان هذا الوضع كان لا ثبات به أن يقال فسيه فقد تبين أن الهواء والماء أمكنة بالطبع لأنها يتم فيها تكوين أجسام طبيعية ووجودها ، أما الماء فالذي تبين من أمره أن فيه أمكنة تمكنه أحدها مما يلي الأرض وهو النباتات والثاني مما يلي الهواء للخضرة التي توجد (فوق) سطوح المياه التي لا تتحرك والثالث للحيوان وهو موضح حركته فيه . ولم نشاهد نباتاً (4) تكون في وسط الماء أصلاً وكذلك ما يتولد في الماء فسلتكلم فيه في كتاب النبات (5) . وأما الهواء ففيه

(1) كذا في الأصل والأصح زماناً .

(2) كذا في الأصل والأصح الخراف .

(3) كذا في الأصل والأصح الهواء .

(4) في الأصل نبات .

(5) لم نذكر على كتاب النبات في المخطوطات المعروفة .

أربعة أمكنة المكان الأعلى لذوات الأذئاب وما شاكلها والثاني للسحاب والأمطار
والثالث للندى والجليد والرابع مشترك للحيوان والنبات وهو بين الثالث والرابع
وسنتكلم فيه في كتاب الحيوان (1) وأن الأرض مكان واحد وهو مشترك للاسطقسات
وللأجسام المعدنية ويلقب الجزء من الأرض اذا كانت له هذه القوة بالمعدن وما يتولد
فيه بالأجرام المعدنية لا يوجد متكون فيه ، حيوان ذو نفس وبالجمله فلا يرجع
ذو نفس الا على بسيط الأرض أو في الماء فلذلك يفرد أرسطو في هذا الكتاب للنظر
في هذه المواضع فان فيها تتكون هذه المشابهة للأجزاء التي ليست بالطبع أجزاء
لغيرها وهو يبدأ فيصطي أسباب ما يكون في المكان الأول من الهواء ثم الثاني ثم
الثالث ثم الرابع وبعد ذلك يصطي ما يكون في المكان الأرض فما كان سببه وسبب
ما يوجد في الهواء واحدا بال النوع فله مع ما يوجد في الهواء لثلاث أطول القول ويكرر
ذكر أشياء كره (2) . وما كان سببه مختصا به ذكره في المقالة التي تذكر الأمور
الأرضية جملة وهي الرابعة ذكرا مجملا يشمل المتشابهة الأجزاء ويترك ذكر ما تختص
به الأجسام المعدنية لكتاب المعادن فكان هذا الكتاب مفردا لذكر الأبخرة وما
يختص بها وتشارك فيه من جهة ما هي أبخرة وهي من هذه الجهة كالاسطقسات
البسيطة وهي في المركبات أول مركب وهي أبسط المركبات فلذلك يصف في هذا
الكتاب رجوعها الى الاسطقسات فكأنه يتكلم في هذا الكتاب في بسائط المركبات وفي
رجوعها الى البسائط فهو يتكلم في أول تركيب في هذا الكتاب وربما يعهد ويشارك
القول في التركيب الثاني الى كتاب النبات والمعادن والحيوان . والتقدماء ففسد
جرت عادتهم أن يسموا (71 أ) هذا العلم بعلم الآثار الصلوية لأن فرضهم كتمان
الفحص عن الأمور المشاهدة في المكان الحالي لأنهم تصوروا المبادئ فحملوا بحسبها
ونظروا هذا النظر لأن ذلك لم يكن على عهدهم محصلا ، ففي هذا الكتاب اذن تصريف
أحوال الأبخرة التي تخصها والتي تعصمها والتي تنسب اليها فيقول : ان الأرض والماء

(1)

(2) كذا في الأصل ولعله : كرة أخرى .

هما ككرة واحدة وكذلك يوجد أن في القياس إلى الجملة حسبما تبين في التماسيم
فهما مختلطان وجزء من الهواء يختلطهما فإذا وردت الحرارة على الأرض بخسرت
من كل واحد منهما بخارا فأما من الماء فمرتفع مفردا وأما من الأرض فإنه يرتفع
ممتزجا ومركبا ويرتفع قليل منه مفردا فما كان الحرا أغلب عليه غلبت عليه هوة النار ،
وصار في المكان الأول فإن لم يكن له غلظ أصلا صار نارا وتخلص إلى المكان البسيط
منه جزء ، وما كان له نحو من الغلظ بقي كذلك يفعل قليلا قليلا إلى أن يتم ما لم
ترد عليه حركة شديدة نعم (1) أو ما وافق سكونا من حصول قرب مركز من المراكز
الحرارة جدا أو قريبا منه إلى تنفذ فلا يحس به ، فإن اتفق أن ترد عليه أثناء تحليله
حركة مفردة اتفقت وظاهر للبصر وهذا الحس ليس مما هو بالضرورة بل هو ممكن والممكن
في الأمور الدائمة والموجود سواء ، لأن كل ما هو ممكن فقد وجد ، وسيوجد ضرورة .
وأما كيف تنقح أسبابه فليقل في ذلك فإن النظر في هذا عام ، لما في هذا الكتاب ولما
بعده ، فنقول : أن كل موجود فاما ضروري أو غير ضروري أو يكون ضروريا بجملته ،
وغير ضروري بأجزائه فالأول هو الجسم المستدير على ما تبين وما هو غير ضروري
فعلى الوجهين جميعا فهو ما دون فلك القمر وهو قسمان : المتشابه الأجزاء والمركب
وفي كلا الصنفين لن يكون النوع موجودا بالكل ولن يكون ممكنا جملة فلا سطقسيات
مما أمكن أن تعدم النوع جملة وإنما يكون الامكان في أجزائها ومن المركبة فالحيوان
الذي لا يحل مثل الانسان وبالجملة فالحيوان المتناسل فإنه لا يمكن أن يفقد النوع
في حين أصلا فإنه ان فقد لم يكن متناسلا أصلا فأما ما يقال أن بقعة يتكون فيها
انسان أو غير ذلك كما يقال في أرض مصر فتلك أقاويل أخر وليس فيها أمر مقلح وإن كان
ذلك فليس يمكن أن يتولد فيها ما شأه التناسل أصلا وما شأه التناسل فقد يحصل
كدود القز وسر الجراد فليعد في غير الضروري وما عدا هذه فليست بضرورة لا بجملتها
ولا بأجزائها وليست تفصيل ذلك فقد (71 ب) استقصى فيما بعد الطبيعة .
وأما ما هو غير ضروري بالحو الأول وبالحو الثاني فليس الموجود لهما جنسا

ولا هذان نوعان (1) له فلذلك لا يوصل اليه التقسيم فان الحدود كما قيل فسيبي
 الألوطيقي تولى اما بطريق التقسيم أو بطريق التحديد أو بطريق الهرمان . وهذه
 الطريق غير طريق كسا بقراطيس فان هذه الطريق هي أن يكون وجود محمول لموضوع
 يتوسط شي آخر ، وتكون النسب من أجزاء القياس احدى النسب المحددة ثم ينظر
 في جملة المجتمع فان سارت موجودا اما أو سارت الموضوع ألف لها العدد . فاما طريق
 التقسيم في هذه فغير ممكن فان طريق التقسيم اما يمكن أن تسلك فيما له جسمين
 والموجود يقال على هذه باشتراك بل والجسم يقال عليها باشتراك لأن ضرورة الجسم
 الخامس ومادته مباينة لصور الاسطقات ومادتها فلذلك لا توصل القسمة الى الحدود
 الأخيرة اذ ليس هناك طبيعة واحدة تجعل جسدا ، والجسم يقال أيضا علمسي
 الاسطقات وعلى الحيوان بتقديم وتأخير ، وطريق التركيب فليس تخصي بها الأنواع ،
 وتوقف عليها ويعلم بها كم هي حتى نقدر أن نقول : ان كذا شأنه أن يوجد ، وكذا
 ممتنع أن يوجد . فذلك طريق الهرمان والجملة فالطريق التي توصل الى الأنسواء
 الأخيرة وتحددها هي طريق القسمة بالفصول أو بالخواص ، وذلك لا يمكن أن يكسبون
 فيما ليس لها جسمين معها . لكن قد يسأل سائل فيقول : هل يمكن أن يوجد ما ليس
 شأنه أن يوجد ؟ وقولنا ما شأنه أن يوجد أو موجود سواء لا فرق ، اذ ليس الكلام في
 الموجودات من حيث هي في زمان ، لأن ما شأنه أن يوجد فسيوجد وقتا ما لكن
 بعضها غير محتمل للموجود بالاضافة الى جزء من الزمان . فاما في الزمان بالاطلاق
 فضروري الوجود فان كان ممكنا أن يوجد ما لم يوجد فالحالم ناقص غير تام . ولكن ولم
 كان ذلك ؟ لكن للمسلم الآن أن الحالم تام وأنه ليس يمكن أن يوجد ما لم يوجد
 فأنواع الموجودات متناهية وكل متناه فهو ضرورة موجود (2) ولا يمكن أن يكون غير
 موجود (3) فلم لا يكون هناك سبيل الى احصاء أنواع الموجودات الأخيرة ؟ وأيضا
 فان وجد ما ليس شأنه أن يوجد فقد وجد الممتنع وهو محال ، كان الحالم تاما أو

(1) كذا في الأصل ، ولعله : لزمين .

(2) في الأصل : موجودة .

(3) في الأصل : موجودة .

ناقصا . فنقول : ان الوجود يقال اما بالاطلاق وهو السبب الأول وأما من شيء آخر غيره وهو سائر الموجودات والمواد فليست أسبابا أول بل الأول هو المحرك والمحرك يحرك بذاته ويتوسط بالعرض وبالجملة فعلى عدد الأسباب تتعدد الموجودات وهذه وتسبب بعضها الى بعض غير محصورة ولا سيما مع ما يذهب علينا من مركبات الجرم الخامس التي هي ضرورة أسباب فان تلك (72 أ) لا يمكن (وجودها) إلا بهذه ولما كانت هذه تفوق قوة الانسان لم يمكن انسان أن يحصيها والعجز عن ادراك احصائها من قبلنا لا من قبل الموجودات فاليها في نفسها محصورة ، وهذا الرأي يشبه آراء فلاطس لأنه يرى أن الصور كلها موجودة ما هذا ان كان يرى صور الأمراض ، وما هو موجود قد كمل بوجود مرضي أن يحقل ان وجد قوة قابلة وأيضا فلو سلمنا ذلك لما أمكن إلا بعد العلم بمعظم الموجودات تدبت (1) تكون تلك السبل غير مفيدة علما إلا فيما لا خطر له لو أمكن ، وكما يوضح المهندسين نقطة وخطا وبسيطا وجسما وزاوية ثم يبين ما أفراض هذه ويعطي أسبابها وقد يعطي أسباب ما قد علم وجوده غير أنه لا يقتضيه علم وجود ذلك إلا بالعرض فانه اذا قال : كيف يحمل أسطوانة مستديرة أو مخروطية بتساوي السطوح فليبين كيف يتحرك فيصدمه فان ذلك لا يلتزم إلا بوجود مادة وليس قبول المواد بوجه واحد ولا محاربة مهنة واحدة فانه لما يعطي سببها المتقدم فانه قد تصور المخروط بوجه ما ويريد أن يعطيه الصورة المتقدمة لوجود ما يصوره في ذلك مثل أن يقول ان المثلث الذي طرفا قاعدته مركزا اثرتين متساويتين ورأسه على التقاطع وهو المتساوي الأضلاع فان المثلث انما صار له تساوي الأضلاع بكونه على هذه الصفة فان سبب التساوي في أضلاعه هو لها من أجل كونها بالصفة المرسومة وكثيرا ما يريد أن يعطي سبب موجود ما مجالس للأعظام ولا يعلم وجوده فليسأل أولا هل يمكن ؟ فان كان يمكن فكيف نجده ولا يصح ذلك فيما علم وجوده . مثاله : انا لا نقول كيف يعلم هل يمكن أن يوجد مثلث ؟ فان كان يمكن فكيف نجده ؟ وبالجملة فيما نعلم وجوده على الاطلاق وان جهل هل يفيد الموضوع فلا يقال ذلك مثاله : نريد أن نقسم خطا بقسمين يقوى على سطحهما (1) الكلمة غير واضحة في الأصل ، ولعلها : بذلك .

خط مفروض فإن هذا يعلم وجوده مطلقاً لكن ليس يعلم هل يوجد ذلك في هذا الخط أم لا يمكن ، وهذا غايه قد يمكن ألا يكون في خطين بصيبيهما فلذلك يحتاج في ذلك الى وجود زائد مثل أن يقال : ويكون مثلاً نصفه أو أصغر وجرت عادة المهندسين أن يقولوا فلا يكون أعظم من نصفه وأمثال هذه المسائل فلا يمكن في هذا العلم فانه لا يسأل عن سبب ما لا يعلم وجوده ولو أمكن ذلك لكان القول المعطي فيه برهاناً فاما يغير فيصير الحد الذي هو برهان متغيراً (1) في الوضع فانه يمكن في معظمه اعطاء أسباب ما شوهد وأسباب أعراضه المشاهدة فيه وقد يمكن في قليل منه أن يعطي وجود أعراض غير مشاهدة وأسبابها وقد يمكن أن يشاهد في نوع ما عرض اذا علم سببه في ذلك النوع ومن الجهة التي هو له غلط في القول الجهة (2) ثم تبين وجود العرض لذلك الموضوع من تلك الجهة ويوجد حد أوسط (2) فيها الأمر الذي وجد. لذلك الموضوع من تلك الجهة للمحمول فيكون هذا برهاناً مطلقاً يعطي الوجود والسبب مما لكن ذلك ليس في الأكثر ، والأكثر في هذا العلم ما قلناه وهو برهان السبب ، وقد يمكن أن نعلم شيئاً بالحق نعلم جلسه كالسحاب فنعلم أنه جسم ، وقد يتفق في أمور أنا لا نعلم جلستها لقوس قزح وذوات الأذئاب والمدا فقد يتفق في بعضها أن تبين وجود الجلوس لها بمتوسط أقدم عند الموضوع فيكون برهاناً تاماً وقد يتفق أن تبينه بغير ذلك ففي أمثال هذه يعطي هذا العلم هذا البرهان بالاطلاق أمثلة ذلك وأما بتبين وجود نوع من الأجسام الطبيعية غير محسوس أصلاً برهان مطلق في هذا العلم فذلك ما لا يمكن لأنه لو أمكن لما كان ذلك إلا بأن يكون الحد الأوسط غاية أو صورة فمن هذين فقط يلزم سائر الأمور بالضرورة ويلزم وجود النوع بالضرورة وصور الأجسام الطبيعية غير مفارقة ولا بالقول فليس يمكن كما (3) يقوله أرسطو أن نجد اللحم ولا العظم دون حركة فاذا اذا علمت الصورة فقد علمت المادة وهما جملة النوع الأخير ، والغاية فلا نعلم ما هي إلا بعد العلم بجملة العالم وعند

(1) في الأصل : متغير.

(2) في الأصل : حداً أوسط.

(3) في الأصل : عما.

ذلك لحلم مرتبة ذلك النوع في العالم فيوقف على غاية النوع وهذا لا يكون إلا بعد
اكمال العلم الطبيعي ، ومعرفة غايات الأنواع الأخيرة أمر بعيد جدا وقد يظن بأن
ذلك غير ممكن . وأما معرفة وجود نوع أخير بدليل فقد يمكن ذلك مثاله في هذا
المكان خلق موضح . فهذه الطرق المملوكة في العلم الطبيعي . ويجب أن ننظر في
نوع نوع من أنواع الملائح الموضوعة وبالأجماعة فنوع نوع من الأمور المشاهدة ويتوخى في
كل نوع الطريق التي يجب أن نسلوها في طلب علمه فبعد ذلك يكون نظريا في هذا
العلم على ترتيب كما صدره أرسطو في الحادية عشر من كتاب الحيوان فإنه ذكر فيه
الطرق المملوكة إلى علم الحيوان وفصلها وميزها مقدار ما لكل واحد من الغناء وفي
أي الموضوعات لها ذلك المقدار من الغناء والأمور التي شرهت في المكان الأول التي
تصل إليها حركة الجسم الخاص قد أحصاها أرسطو في المقالة الأولى من هذا
الكتاب ولم يصل إليها ولا شاهدنا أنه يحدث فيها نوع آخر لم يكتبه هو . وتلك الأنواع
هي على ما أحصاها أرسطو سبعة أجناس : المجرة وذو الذنب والأفهر والشمس
والهوية والصفا والمصابيح والنقل في سبيلها وهذه كلها وأجناسها مشكوك فيها هل
هي أجسام أو تخاييل في أجسام فأول ذلك المجرة فأما هل هي جسم أو انعكاس عن
جسم فمما يجب أن نفحص عنه ، وقد ذكرنا أقاويل من (73) قال فيها شيئا .
أما من كان يرى الحكمة الإلهية في ذلك الزمان فكان يقول فيها إنها شيء لسون من
أوضاع بعض الكواكب تنال من حلقة ثدى . وأنها أثر الاحتراق الذي أهابها في زمن
ملك يذكر اسمه . والأول قول أروم-يروس⁽¹⁾ والثاني قول شبيحة آل فيثاغورس وذلك
تابع للأجزاء⁽²⁾ التي كان أهل ذلك الزمان يرونها في الكواكب . وأما من نظر فيها
نظرا طبيعيا فاختلفت آراؤهم فممن من رأى أن ذلك أثر مجرى الشمس ثم انتقلت عنه
وهذا يجرى مجرى الآراء الجمهورية في ذلك الزمان فإن ذلك الجسم ليس بمفصل

(1) أروم-يروس ، شاعر يوناني ، مؤلف لاللياذة والأوديسيا ، عاش 850 ق.م. ، له أثر
كبير على الفلاسفة والكتاب ، فيما ذكره هردوت المؤرخ اليوناني المشهور السدي
عاش من 434 إلى 420 ق.م.

(2) يمكن أن تقرأ : الأكر.

أصلاً وآراء الطبيعيين هي هذه . أما ديمقريطس فيرى أن ضوء الكواكب من الشمس وأن مخروط ظل الأرض يصل إلى تلك الكواكب النائية ولكن يصل قصير العرض فلذلك لا يأخذ من الكرة إلا مكاناً بقدر عرضه ويرى أن فيه كواكب لا يصل إليها ضوء الشمس لكن يصيبها (1) قدر ما منه فتكون منه المجرة ، ولم يفصل أي مخروطي الظل هو ؟ هل هو الذي على الانحراف وهو لا يصل أصلاً ، أو الذي على الاتساع فلذلك كان مما يمكن أن يقال فيه ذلك وهذا لم يخلصه ديمقراطيس لقلة خبرة بالتقاسيم فيسان مخروط الظل المظلم لا يبلغ فلك الشمس فأحسر به ألا يبلغ فلك الكواكب النائية . وأما المخروط المتسع فلا يبلغ قوة (2) الأرض إلى ذلك القدر ولا يترك ذلك البعد وإن أنزلنا ذلك من ضرورة أعظم من أضفاف المجرة كبرا وأيضاً فكانت المجرة يختلف منظرها فيرى في مواضع مختلفة ولا يرى على حالة واحدة لاختلاف نسب الشمس من الأرض لحركتها في المائل ثم حركتها في ذوى (3) الارشاع وكذلك من قال إنها ضوء راجع من ضوء الشمس سواء رجع أولاً من ذلك الجزء من الفلك أو رجع من الماء إليه ثم منه إلى الأبصار فكله يلزمه الاختلاف واختلاف أجزائه في ذواتها واختلاف مناظرها وهناك (4) قول ينسب إلى أرسطو على ما نجد المفسرين يقولونه في تفسير قوله وهو أن في الفلك كواكب ثائية كثيرة متقاربة فهي تجذب إلى نفسها دخاناً كما نجد ذلك في الشمس والقمر ووجوده في المريخ لاسيما إذا كان في حضيفه ظاهراً (5) جسداً فيلتهب وتتقد مدافعه لذلك فتظهر كثيرة فتكون المجرة على ذلك معجسة لذوات الذوائب وعلى هذا فكان يظن بأجزائها اختلاف (6) فلنظر بحسب الظلوع والغروب والتوسط والجلاد المتباعدة في الشمال والجنوب فكان يلزم ضرورة أن يكون أصل صقح مثلاً (73 ب) يرون الكوكب النير الذي تحت ذنب الطائر الذي في وسطها يرويه في

(1) كتبت في الأصل بعضها وصححت في الهامش .

(2) كذا في الأصل ، ولعله : فوق .

(3) كذا في الأصل ويمكن أن يقرأ : ذوى .

(4) كذا : هناك مرتين في الأصل .

(5) في الأصل : ظاهر .

(6) في الأصل : اختلاف ، وصحح على الهامش .

البلاد الشمالية على حافتها الشمالية أو قريبا من ذلك ، ويرون كواكب جنوبية على حافتها الشمالية فيما يراه من هو في أقاصي الجنوب ، فكان يراها من في أقاصي الشمال في داخلها فان اختلاف منظر بعض أجزاءها الجنوبية يمكن فيها ذلك لأنها ضرورة يكون بعدها من منظر الأبعد أقل من البعد الأقرب من فلك القمر (1) ثم انها ترى في الجنوب عن فلك المهرج نحو . . . (2) آخر وعرض القمر خمسة ومن ذلك كله يجب أن يكون اختلاف منظرها أكثر من جزئين ضرورة وبالمجطة فمتى وضعناها جسما محدودا ولترى في جسم محدود دون فلك القمر لزمتها أبدا اختلاف منظر . وأيضا فمن الخارج من القياس أن يكون هذا الجسم متكونا فاسدا ثم لا يتزايد فسي بعض الأزمان وينقص ولا يكون في بعض البلدان كبلاد الحبشة واليمن أزيد منه في بلاد رومه وما تأخضا فهذا الذي يلزم ضرورة ذلك الرأي . فأما ما تجده نحن في النسخة التي وصلت إلينا فليس يفهم هذا الرأي بحيد ، بل يفهم غير ذلك وهو الوضع الذي لا يلزمه ضرورة اختلاف منظر ولا اختلاف وجود وهو مشترك مع هذا الرأي في أن الفلك مواضع فيها كواكب كثيرة مما تجده في نسختنا بهذا اللفظ : في الفلك في الموضع الذي ترى فيه المجرة كواكب كثيرة بخار متكاثفة وكبار متقاربة فاذا سطع ضياؤها من ذلك الموضع الملتهب روى (3) فيها ضياء مستطيل ، وهذه كواكب ثابتة تكاد أن تكون متماسة . بعد أن قال في أول الفصل : فنقول : أن كيدولة المجرة بهذا الدعوى أن النار الصافية القريبة من الفلك ملتزمة مضيئة فيقول : أن المهبسواء محقق بالأرض والماء ، والنار محدقة ضرورة بالهواء . فكل كوكب يظهر بحسب غلظ هذه . وأن الانسطاف أبدا يكون من الأرق إلى الأكثف إلى ناحية المهبسود فالمرثيات يلاحظها بحسب اختلاف بسائط الأجسام التي تظهر فيها أحوال مختلفة من عظم وصغر ، وقرب وبعد ، وكثرة ظهور وقلته ، واختلاف لون كما يشاهده في الشمس ، فانا نراها في كثير من الأوقات عند الغروب والشرق حمراء عذيمة ، وبعض الأوقات

(1) كتب على الهامش : تثبت هذه الأجزاء كلها من كتاب بطليموس .
(2) بياض بالأصل قدر كلمة .
(3) أي : رأي .

في أزمان البحر المفرط صفراء وهذا كله إنما هو عارض عرض لخيالها الحاصل فسي بسيط (1) ذلك الجسم ، ومما يظهر ذلك ظهوراً بيئاً أنا إذا انحصنا في ماء قبالة شمس ونظراً اليها رأيناها على حال مخالفة لما نراها عليه في الهواء . فكل كوكب فيلزمه الصطاف ضوء وهو ضرب من ضروب الانعكاس (74 أ) . . . (2) والدار المستقي هي الاسطقس صافية وبحد هذا بخار كما قاله أرسطو يلتهب وهو كاللجوج بين النار والهواء وهو معدق بالهواء فهذه الكواكب لتقاربها وكثرتها يصل إليها في بسيط ذلك الجسم خيال متصل ونراه نحن كذلك في المواضع التي ترق أو تقل (3) هناك يتخلخل منظرها أو ينفرج ولأنها صغيرة القدر لا تلمح كالكواكب النائية والمظلمة بل هي أصغر فلذلك ترى متصلة وترى الكواكب المفردة المتباعدة مستديرة والفهم إنما يقق عن رؤية أمر في السماء ممتد والكواكب لا يلزمها ذلك الامتداد ويسبق إلى المظن أنها غير الكواكب فيسأل ما هي ؟ وقد شاهدنا المريخ كسف المشتري ثم خرج من تحته في القران التالي لستة خمسمائة للهجرة فلما ماسه وقارب ذلك روى لهما شكل مستطيل منحني الطرفين اللذين يريان في الدائرة التي تمر بأقطاب المروج وكان ترى المخطوط الممتدة مع استقامة سطح فلك المروج إلى توالي المروج كأنها خطوط مستقيمة ، ولأن القمر في ذلك الوقت كان مرتضاً كثيراً ما كان لا تبين أمر ذلك الشكل المرئي وظاهر أن هذا إنما كان كذلك في بسائط أحمر من البسائط التي تحتها فلذلك متى جعلنا الجسم الذي هو سبب المجرة جسماً محدود المسطوح مستقيماً كالحناءة مثلاً لزم اختلاف المنظر وهو في المجرة محال ، ومتى جعلناه شاملاً ومتشابه الأجزاء لأنه حيث الحركة السريعة فهو ملتهب وصف لا يرد البصر كما لا يرد البصر عن سائر الكواكب . ففسد قلنا ما المجرة ، ومن هناك كل من رأى أنها تحت القمر فقط وأفرد ما فقد قال حقاً ما ، غير أنه طوى فيه كذباً وهو اكتشافه بما تحت القمر ومن جعلها فوق القمر فقد قال حقاً غير أنه طوى فيه كذباً إذ لم يستعمل في ذلك الاسطقس ، والحق هو المجمع بين ذيلك

(1) في الأصل زيادة كلمة : " الكرة " بعد " بسيط " ونبه الناسخ أنها زائدة .
(2) في الأصل معو بقدر كلمتين .
(3) ويمكن قراءتها : لو نقل .

ولذلك الاسكتدر ان كان . . . (1) والمجرة فمن الأمور الدائمة على حال واحدة فمن ذلك لزم الحال أن يكون في المتكون الفاسد ، وأيضا فالحال مخالفة في شكلها لما في أسماء لزم أيضا المحال إذ ليس فيها إلا تام الاستدارة أما حلقة أو سائر الأشكال ، وأيضا فإنه لا يمكن في السماء إلا دائم الوجود كالشمس والقمر وسائر الكواكب بسبب أو منتظم الوجود كالرجوع والاستقامة وحركات الكواكب المتحيرة ولذلك كما وجد فيه اختلاف طلب وجود حركات مستوية منتظمة يلزم عليها ذلك الاختلاف ثم متى فحص علم وجد الاختلاف بسبب النظام أسبابه ، منتظما كاختلاف القمر للمراتبي فإنه قد أعطى كيف ينتظم ذلك ، وكذلك اختلاف الكواكب المتحيرة الحارضي لها عند البعد والقرب من الشمس فليقل في المبصرات (74 ب) التالية لهذه وهي كذرات الأذئاب والأغبر والمصابيح فنقول : أولا انه لم يشاهد غير هذه ، وكل هذه فلم يشاهد شيئا منها دائما ولا منتظم الوجود ولا منتظم الاختلاف وسبب ذلك إذا أمعنا في القول فنقول ان الأرض كما قلنا المسبب الذي قلناه يرتفع منها جلسان من الأبخرة أحدهما حار يابس ، والآخر حار رطب وممتزج منهما وكل واحد من البسيطين إما كثيف أو دقيق ، واليابس الدقيق هو الوهج ، والكثيف هو الدخان والرطب فكله يسمى بخارا ، ولا اسم لأصنافه وهذه كلها كما قلناه فقد يصعد إلى الجو فبعض لا يجاوز الهواء الذي تفضي حدوده أطراف أعالي الجبال فيحدث منه ستة أجسام وأعراض سنقولها إذا أمعنا في القول ، وبعض يصير في ذلك الهواء المجاور لأعالي حدود الجبال ، وكل ما يصير في ذلك الهواء المتحرك فهو يلطف ضرورة وينق على ترتيب ، فله ما يصير هواءا وهو الرطب جملة ، وله ما يصير نارا وهو اليابس ، واليابس فما كان منه غليظا فينشب بقدر غلظه . والرقيق يتحلل سريعا فلذلك قد توجد لهذه ومن هذه أعراض محسوسة ، تحس بها تلك الأبخرة الخليطة وأشكالها وحركاتها وعددها ومقاديرها ووضعها من أجزاء العالم . ويحدث موضح سؤال عن كل هذه كيف هو ؟ وكيف حدث ؟ فهذا هو السبب الذي على طريق المادة ، والمحرك لهذه هو الحر الكائن بسبب الشمس وسبب النار ،

(1) في الأصل يابس بقدر نصف سطر ، وعلق الناسخ في الهامش قائلا : هكذا كان في الأصل حال (كذا) .

فانه شهود مدينة عظيمة احترقت كلها ثم راجح (1) أهلها اليها وكان ذلك أول زمان الصيف ، فلما كان الخريف وبرد الهواء نزلت بها صواعق متتالية كثيرة (2) لم يكن بينها مهلة ، إلا أنها كانت ضحافة ولم تشاهد قبل ذلك فيها ولا شهود بعد ذلك فيها وكانت هذه المدينة يحيط بها الشجر ومياه أخر قائمة وجارية كثيرة ومروج فكانت لذلك يرتشح منها بخار رطب كثير فلما برد وانحصر نزلت الصواعق فأما وجودها تسعين المادتين فبالضرورة ، وأما تكون ما يتكون عليهما فليس بالضرورة بل من أجل الصعرك ، فان صادفته كان ذلك الكائن وان لم توافقه لم يكن ذلك الموجود للأشياء على ما قيل في أناطوطيقي الثابتة منها ما له فاعل واحد وتختلف بالمواد ، فان الماء يذيب الملح ويحرق الحجر ، والدار تذيب الذهب وتعقد العسل ، ومنها ما هي مشتركة المصادة مختلفة الفاعل كالخشب فان البخار يهبط منه كرسيا أو سريراً والطابيح يصيره رماداً ، وقد تكون أشياء مختلفة بالأسباب القريبة كلها كالشرب فان فاعله القريب الحائك ومادته القريبة السرير ، والكرسي فان مادته القريبة الخشب وفاعله القريب البخار ، وقد أحصيت نسب الأشياء بعضها الى بعض في كتاب أناطوطيقي (75 أ) فذلك مما يجب أن يطلب هناك في هذا العلم ، وتطلب مع ذلك المصورة أولاً ما هي ؟ فان بوجودنا أياها نقرر على وجود سائر الأسباب وأول ذلك أن نطلب جنس الشيء مثال ذلك المجرة فاننا أول ما طلبنا فيها تحت أى جنس تدخل وبأيها توصف ؟ فعلى هذا النظام ينبغي لنا أن نسلك فيما نروم علم أسبابه ، فننظر في النوع المطلوب ثم فصله ، فان كان جنسه بديهيًا شرعاً في طلب ما يخصه وهو فصله أو ما يجري مجراه ، وان لم يكن طلبنا أولاً جنسه فان بقوفنا على جنسه بعلم ما هو ، وهو أول مطلوب وهذا الشوق أول شوق نطقي وبعده تنشأ سائر التسؤلات التي عُدت في كتاب أناطوطيقي ، وهي التي تستعمل في المسؤلات فاننا نسأل أولاً ما هذا (4) الذي نرى ؟ وقد نسأل : ماذا الذي نحس بقولنا نقطة ؟

(1) كذا في الأصل وصوابها : رجع .

(2) يمكن أن تقرأ : كرة .

(3) في الأصل : هو . وصحح في البهاش.

(4) كررت كلمة التي مرتين .

فإذا شرحت طالباً في ذلك خاصة هل هو موجود ؟ فإن صح أنه موجود جرى عند ذلك مجرى جواب ما هو هذا الشيء الذي لراه ؟ وبعد ذلك وجد (1) فيما له ذلك ، فإذا وجدنا ذلك فقد وجدنا ما به يتقوم ذلك الشيء وهو فيه . ثم بعد ذلك نطلب ما الذي أوجده ؟ ربأى سبب اقترنت الضرورة مع المادة ثم بعد ذلك لم كان ذلك ؟ وما الغرض المقصود به ؟ فهذه أصناف التصورات ، والقول المؤلف من جميع هذه هو المعد التام الذي بعسب الوجود .

وقد يسأل بذا فيما علم وجوده هل هو بحال ما من كمية أو كيفية وبغير ذلك من أصناف المقولات التي تعرض لذاته وقد اخبر أصناف هذه ، ونسب التشوقات بعضها إلى بعض ونسبها إلى القوة الناطقة مع مواضع أخر والأشياء الموضوعة للفحص في هذا النحو من العلم الطبيعي هي (2) هذه ، وهي واحدة بالآين فإن مكانها الهواء المتحسول وهي ذرات الأذئاب والشموس والكواكب التي تظهر مع الشمس والأقمار والمصابيح والهوة ونقول أولاً فيما نصلها (3) فنقول أن هذه ليست اضطرارية ولا بدورية واحد من أنحاء الاضطراب ما أنها غير دائمة الوجود فذلك مما لا يحتاج أن نبينه . أيضاً ولا ضرورة الانتظام ، فالها قد رمت فوجدت أزمان ظهورها غير متسارية ولا أزمنة اختائها ، ووجد كثير منها أمحق من غير أن يدخل تحت الشماع كالكوكب الذي ظهر في بلاد الروم عندما أباد البحر كثيراً من المدن فانه ظهر والشمس في ناحية المتقلب الشتوى ، ربقى أياً ما يسيرة وتحلل في مكوبة القومين من غير أن تلحق به الشمس ففتفب . فهذا وما شاكله كائن فاسد وليس بضرورى الوجود . فأما كل لير مما لم يعد في الكواكب الثابتة ولا الكواكب المتغيرة الخمسة فهو ضرورة كائن فاسد فإن السدى يصر في هذا الوضع خاصة إذا هو أجسام (75 ب) تيرة تتحرك بمركبة الكل فيظن أنها جزء من الخامس إذ ترى مع الكواكب في وصفها . . . (4) وضوء متشابه وأكثرها

(1) في الأصل : علم وصح في الهامش .

(2) في الأصل : هو وصح في الهامش .

(3) في الأصل : نصلها .

(4) محو بقدر كلمة .

مستديرة ومستديرة يحيط بها أشياء إلا الحما فقط ، وهذه الأعراض تعرض لها من حيث عرض لها أن تكون محسوسة فاما أن قيل لها كواكب فباشتراك الاسم . إذ ليست تشترك في شيء به توامها وإنما تشترك في عرض واحد ونسبتها إليه اسبب مختلفة ، فان الذي يرى من الكواكب آثار الكواكب (وهو) الجسم الملتهب (1) ، وهذه الملتهب جسم ما بحيله وقد لقد ر أن لتبين أنها تتحرك حركة غير منتظمة أصلاً . فان هذه اما أن ترى مدة ما تتحرك ثم تخيب لحيلها ، وقد يشاهد انطفائها وتشاهد لها ألوان مختلفة عند الانطفاء . وقد ظهر كوكب يتحرك وتخل وراءه عصار ثم صار لبعض أجزاء الحما عرض وانبسط الكوكب وصار لها (2) شكل مختلف ثم استعمال من (ن وضاه) والصفرة الى لون النار التي تنطفيء في رطوبة ما بأن صار له اختلاف ألوان بعضها خضرة تضرب فيها صفرة وبعضها ظهر كأنه دخان يهيم بالالتهاب، فهذه أمور لا تحتاج في كونها وفسادها الى برهان . وأما أن تقيم زمانا تتحرك بحركة الكل فانه اذا تحلل قبل أن تلحق به الشمس وتخيب فأمره أيضا ظاهر كالكوكب الذي ظهر في بعض مدن البرم . وأما الذي يخيب بأن تلحق به الشمس فذلك قد ظله بعض من نظر في هذه الأمور أنه كوكب متحير ليتم له الرجوع الى الشمس ، ولذا لا يخرج من الناحية الأخرى فيكون ، ثم اذا بعد من الشمس ميل ذلك القوس بالتقريب فيحتاج من زمان مشيبه الى زمان ظهوره ما يقطع فيه الشمس ضعف تلك القوس بحركتها المختلفة وذلك سهل أن يحسب ويحدد زمان مشيبه وزمان ظهوره فلذلك جعلوه متحيرا لئلا يلزمهم ذلك وقالوا الله مثل عطارد الذي لا يبعد عن الشمس أصلاً ولا يكاد يخرج عن الشعاع فان عطارد لما يظهر صباحاً ومساءً في الدلو والتومين يبعد نحو أجزاء وهو برج واحد والقائلون بأنها أحد الكواكب شرقاً قال فوثاغورس (3) لجعله متحيراً سادساً وأبقراط (4) وشيخه لجعله واحداً منها فأما

(1) في الأصل : الملتهب وصرح على أنها مش .

(2) يمكن أن تقرأ : بها .

(3) فوثاغورس : رياضي مشهور في ساموس (572 - 497 ق . م) ، طاف في أنحاء الشرق

ثم قصد إيطاليا ، وهناك كون فرقة من اليونان والأجانب ، وكان مقتنعا بفكرة وهي أن العالم وسيلة فعالة لتبذير الأخلاق وتقديس النفس . حين هوميروس وهزiod .

(4) أبقراط ، توفي سنة 357 ق . م (دائرة المعارف الإسلامية ، مادة أبقراط) .

آل فوثاغورس فجاءة خطتهم⁽¹⁾ قلة الغهر بالعلوم التتاليمية فان هذا الكوكب ان كان كما يقولون وهو يظهر أبدا مسابها⁽²⁾ وهو في قبضة الشمس فان كان متغيرا فلهذه اختلاف حركة ضرورة واذا كان مختلفا في حركته الوسطى مثل حركة الشمس فانه ان لم يكن كذلك ربح الشمس وقابلها وذاك بين لمن نظر في التتاليم وان كان كذلك فلهذه ضرورة فلك يذروا ما يقوم مقامه ويحده الأعظم المتناهي هو أن يكون متقدما للشمس على توالي المروج فأولا قد كان يجب أن يطلع أولا طلوعه المسائي ثم ينتهي بحسده الأعظم المعري (76 أ) (ثم يظهر) فربما مسائيا ولم ير كذلك بل يشاهد دفقة وأعلي بقولي دفقة لا في الوجود لكن لما يوجد أبدا وله أعظم أبدا من الشمس فيها يثبت حتى يخيب تحت الشعاع واذا تحرك فانه يتحلل كما ظهر ذلك في الكوكب الذي فرق طرد ظهوره من الزمر ، وأيضا فلنزل انه حصل تحت الشعاع فقد كان اذا صار في الملاحية الأخرى من الوسط أن يكون له بعد صباحي وطلوع صباحي وذلك لم يشاهد وأيضا فقد يرى بعيدا عن الشمس جملة فقد ظهر غيما يلي المجدى والشمس في آخر السمكة أو نحوها وظهر في الشمال والشمس بعيدة عنه ، وهذا قد سلمنا أن له حركة لا يكون له بها ظهور صباحي فقد يجب ضرورة أن يكون ظهورا به المسائية منتظمة وليست كذلك واذا فحص من هذه على الطريق التتاليمية ظهر أن ذلك غير ممكن أن يكون .

وأما من يقول انه أحد المتحيرة أيها كان ، أو أنه واحد بصيده ، فبيان استحالة قوله مما شوهده فانهما شوهدت تبعد عن فلك المروج أكثر من أبعاد جميع المتحيرة وفي غير الأجزاء التي تسلك عليها المتحيرة فان المتحيرة لا تبعد عن أوساط المروج أكثر من ستة أجزاء وثلاث اذا كانت في المعتدتين وفي أسفل فلك المعتدتين وفي الزمرة وفي عطارد أربعة أجزاء وذلك أيضا في الزمان المتقدم الذي رصده فيه وبلغنا ذكره . فان الزمرة لما تبعد هذا البعد ، وأما الكواكب الثقال فأعظم ميلها عن أوساط المروج

(1) في الأصل خطايتهم .

(2) في الأصل : مساسا . وكتب على الهامش على البحر المثبت هذا في المتن ، ولعله : مسائيا .

دون هذا الميل . أما المربع فيميل في . . . (1) . وأما المشرق فيميل . . . (2) .
وأما رجل فيميل . . . (3) . وأيضاً كوكبا ثابتا ، لأن الكواكب الثابتة تتأخر كلها
في دورة شمس رقد أحصيت جميعها ولم يوجد واحد منها بتلك الحال دائما ولا لها
حركة انتقال تخص كوكبا كوكبا لا مستقرة ولا مختلفة وقد ظهرت هذه الكواكب مقابلة
لأجزاء من الفلك لمن شاهد ما وشاهد جميع كواكبها فالكواكب ذرات الأندلس
ليست ثابتة ولا متحركة غليست كواكبها ولا هي في الجرم الخامس وأيضاً في الجرم
الخامس إلا ما شهد فإن كان ممكناً أن يكون في الجرم الخامس كوكب أم شاهد فذاك
لا يمكن إلا أن يكون فضلة سرعته على حركة الشمس .

المقالة الرابعة

أما ما يحضر عن البخارين البسيطين متردين ومركبين وهما بخاران ورجوعهما إلى
الاسطقسات فقد قلنا في ذلك ، وأوجه الذي قلنا هناك أما أن يكون البخار كالموضوع
وأما أن يكون كالفاعل . أما ما يكون فيه البخار موضوعا فكالحصا والمصابيح وقوس قزح
وأما حيث يكون فاعلا ففي الرعد والزلازل وأما حيث يكون ميوالي فلم نقل (76 ب) فيه
هناك إلا في المطر والثلج والبرد وماء البحر فقط . فإن هذا البخار يكون مادة وحركتها
كون وخصبها هذه فقط من سائر ما يكونها في المكان . . . (4) الأرض . فأما ما يكون
فيه البخاران مادة ففي المكان الأخير وهو باطن الأرض وما يحضر لهذه الأسباب وان
أسبابها الفاعلة وما يحتمل المشابهة الأجزاء فيحتاج فيه إلى مبادئ أخرى . فإنا هناك
وجدنا الأسباب القريبة وهي البارد والبار والحرط واليابس والمهيول والاسطقسات
والفاعل الأقرب . هذا لصور من حيث هي في موضوعاتها ، وموضوعاتها من حيث هي فيها
والحركة الكائنة في الهواء من الأجرام المستديرة ، وسبب ذلك الكواكب وأشلاكها انمايلة
وخروج مراكزها وفي بعض تلك الأحيان أجزاء الأرض وهي (التكاثف)⁽⁵⁾ والتخلخل وسببها
(1) بياض في الأرض بقدر كلمتين أو ثلاث .
(2) بياض في الأرض بقدر كلمة .
(3) بياض في الأرض بقدر كلمة .
(4) محو بقدر كلمتين .
(5) في الأرض كلمة غير واضحة ولذلك وضعنا مكانها مقابل التخلخل وهي يمكن أن تقرأ : المتكرر .

المهرد والحر وهما تابعان لحركة الكواكب في أفلاكها ، ووجود قسمة توصل إلى أقصا (1) أحوالها من غير تدخل يضطر إلى تكرير القول في شيء واحد بصرفه مراراً ولا يمكن أن يشذ من أحوالها شيء ، ويترتب بتوزيعها غير ممكن على ما يقوله أرسطو في المحادية عشر من الحيوان . فأما ما يتكون منها في باطن الأرض وأحوالها التي تحدث فيها فغير هذا . وأما ما يخص كل نوع منها ففي كتاب المصادن والنبات والحيوان والامبدأ في هذا النظر مبدئ آخر مشترك لهذه الأجناس الثلاثة فنقول : أن كل متكون شهر من اسطقس أو من أكثر من أسطقس فإن الاسطقس الواحد إنما يتكون منه اسطقس غيره كالنار تتولد منه سائر الثلاثة كما قيل في كتاب الكون والفساد وأما من اثنين ، فقد يكون منهما اسطقس آخر كما قيل في كتاب الكون وذلك إذا فسد المجتمع بفساد قوة كل واحد منهما أو فساد قوة أحدهما . وأما إذا فسدت الدهايات وبقيت القوى بالفصل لكسب ليست خالصة بل يحدث فيها قوة مركبة متوسطة وذلك مادام مختلفين ، بل ذلك ما يحدث منهما موجود آخر وهو قوة أخرى ويمكن أن يحدث في هذه أمور كثيرة بضررب من التركيب وضررب من الاستحالة تتبناها ضررب من التكوينات ولا سيما عندما يرد عليها محرك من جنس آخر فتكثر التكوينات . وفي الاسطقسات أحوال كثيرة وليست كل أحوالها كما تبين في كتاب الكون والفساد اسطقسات لأنها إنما هي اسطقسات بحد ذاتها من التضادين أطرافه فاعلة وأطراف التصادم الآخر منفصلة شأن الحر والمهرد بهرك (2) المصنوع وبالطرية واليوس يقبل التحريك وأياً ما يقبل وفيها يتحرك ويتشكل والقول في كل واحد منها وتلخيصها مما له غناء عظيم في فن الصنم الطباعي فنقول : أنه قد تبين (77 أ) بما تقدم من هذا الكتاب .

أن الجرم الذي يلي فلك القمر يتحرك على أسندارة حركة مستديرة غير مركبة الطبيعة بل بأن غيره يحركه ولا بأنه متصل فإنه يلحقه التقسيم والأجزاء بل بأجزائه .

(1) في الأصل : أخصا .

(2) كذا في الأصل .

فأما الجهة التي بها يقبل هذه الحركة فهي له بالطبع فان طباعه يقول المتحرك من
الجزم المستدير وليس ذلك بمناقض لطبيعته ، فان الحركة المستديرة على ما تبين من
غليست بمضادة للحركة المستقيمة . وقد لخص هذا في كتاب السماء والعالم والفسوق
بين وجود الحركة المستديرة لهذا وبين وجودها للجزم الخامس أن محرك تلك أحد
ما تجوزت به فهي تتحرك من ذاتها على أن محركها شيء فيها ومبدأ حركتها
فيها (1) ، وأما في هذه الحركة فمحركها خارج عنها وليس تتحرك بأن شيء طبيعتها
التحرك بمثل حركتها فانه لو كان ذلك لكنت تلك دورتها واستحال أن تتحرك حركة
أخرى الا خارجة عن الطبع بل انما تتحرك من حيث هي مماسة لها لا بالدفع فانه
ليس الفلك صلبا فيدفع ولا ليذا فيندفع بل انما يتحرك بفضل حركة الجسم الذي يحمي
النار وغيرها ويتحرك على مركزه فان كل متحرك على مركز فكل نقطة من النقط التي على
الخطوط الخارجة من مركزه الى المحيط ترسم دائرة موازية . لكن لو كان ذلك لكنت
النقطة مفارقة فيحتاج كل متحرك الى ساكن يتحرك عليه وكذلك متى تحرك مركز دائرة
متحركة تحركت الدائرة نوعين من الحركة أحدهما تبدل به جملة مكانها وهي لها من
حيث هي جزء متحرك كما يقال في تلك التدوير وحركتها التي تخصها من حيث هي
على مركزها وهذا أمر قد فصل في التتالييم .

فأما لم كانت الأرض ساكنة وكيف أم يلبسها من هذه الحركة خط فليس السبب في
ذلك أن النقطة لا تشارك بل انما ذلك دليل على وجود السكون في جزء من أجزاء
العالم . فأما لم سكنت ولم تتحرك على استدارة فذلك (2) سبب . والمكان الذي يليق
بتلخيصه هو كتاب السماء والعالم .

ولنأخذ الأمر على ما هو مشاهد وعلى ما أعطاه القول ولنزل الفحص عما هو سبب
هذا السكون الآخر فان هذا السكون غير السكون الذي يفحص عنه في كتاب السماء
والعالم فان الذي يفحص عنه في كتاب السماء والعالم هل تتحرك الأرض بجملة حركتها
(1) في الأصل + ومحرك هذه أما شيء حركتها المستقيمة . وكتبت في ملخصها إشارة الى
أنها خدلاً من الناسخ .
(2) كذا في الأصل ، ولعله : فلذلك .

أصل
 مستقيمة فأنها ليست توجد لجملتها . حركة أصلاً لا مستقيمة ولا مستديرة وكذلك النار
 لا توجد لجملتها حركة مستقيمة وكذلك كل ما هو في مكانه الطبيعي . لكن هذه كلها
 تتحرك بأجزائها حركة مستقيمة . والطبيعيون الأقدمون إنما كانوا يفحصون عن الأرض
 خاصة ما الذي يصحبها (77 ب) ولم يكتفوا بها . إذ كانوا يقولون أن كل جرمها
 يتحرك في الهواء وكذلك من لا يرى الاستدارة ويجعل البعد إلى ما لا نهاية يجعل
 لها حاملاً كما كان يونان يقولون في طاطالوس فلتترك هذا الفحص إلى موضعه . فالتار
 تتحرك أذن على استدارة بالحركة التي ملها ولأن المحركات التي مركزها هنا كثيرة ،
 لذلك يوجد للنار والهواء حركات كثيرة ولأنها لا تتحرك بذاتها بالحركة المستديرة
 فلذلك تتقابل فيهما المحركات وتتصادم فتحدث فيهما حركات ورأياً (1) تارة وعلى المركز
 تارة وتتفصل بعض أجزاء النار والهواء من بعض ويتحرك بعضها إلى بعض كالفصلان
 المياه فان المياه في الأنهار لا سيما المذلام تراها حيناً بعضها مائداً وبعضها مابطاً
 وذلك مما يشاهد في الأنهار الصغار أيضاً إذا امتلأت من السيول وهو في البحر
 شاهد يحرقه من سلك البحر حتى أنه يهيبها نوع من التميز . والنار تتحرك بجملتها
 الحركة مستديرة اليومية وبأجزائها من أجل سائر الأفلاك حركات أخرى وقد قلنا مراراً أن
 هذه الحركة فيهما بهذا الوجه لا يلزم ملها أن تكون بها النار من الجرم الخاص لأن
 في الخاص طبيعة أو نفساً بها يتحرك حركته وأن المحرك والمحرك فيه كالطبيب الذي
 يرى نفسه وهذه محركها خارج ملها كيدى التي تحرك القلم وهذا هو السبب فسي
 فساد النار فأنها لا تفسد إلا بأن ترتطب أو تهرد ولا يدالها ذلك إلا بالسكون فلذلك
 إذا تحركت تلك الحركات حتى تبعد عن الحركة اليومية ضحفت الحركة فيهما وصارت في
 مواضع أخرى فصارت دماً وإذا اتفق لهما أن تبعد أكثر حتى تسكن جملة صارت ماءً وإن
 صار هذا القول أليق بالكون والفساد إذ هو أعطاء سبب تكون الاسطقسات بعضها من
 بعض أبداً . وأما في النار مع أنها متحركة أبداً هذه الحركة ، ففيها قوة على التحريك

(1) كذا في الأصل .

فإن القوى المحركة إذا عسدت وجدت حارة أو باردة أو منمية أو مكنونة . والمحركة في
المكان قوة فاعلة ، فأما هل هي فاعلة فأنها في غير متحرك فتكون فاعلة بالحسب
لا بذاتها ففيه موضع فحين لكن فيها أيضا قوة تحريك بأجزائها أجزاء وهي ههنا
وهو أنها ممتدة نحو الامتداد وهو الامتداد الذي يخصها ولأن كل جسم بسيط فله
نحو من ذلك الامتداد الذي يخصه على مركز العالم إذ ليس هنا مركز لقوله : وقسم
قلنا في هذا وكيف يكون السبب فيها بالدوائر المتوازية على مركز واحد بأقارب بوهانية
واستعملنا فيها ما تبين في صناعة الهندسة فذلك النوع من الامتداد هوورها والمادة
مشتركة ففيها إذن عدم النحو الآخر من العظم لأنه ليس يحدث كما قلنا في السماع
الطبيعي عظم من لا عظم بل إنما يحدث هذا العظم من لا هذا العظم ولا هذا العظم
كأنك قلت : لا عظم لل نار مقرون (78) بعظم كأنك قلت عظم الأرض أو سائرهما . ولذلك
التكون في الزيادة يبلغ إلى النار وينتفي في الصخر إلى الأرض وينتفي وأعلى بهذا
القول لا أن الأرض تنقسم إلى أجزاء أصغر من النار بل الأمر بالعكس بل أنه متى وجد
جزء من الأرض وجد في عظم ما وذلك الجزء بالمسابقة من النار يوجد له عظم أكثر فذلك
يوجد جزء من النار له ذلك العظم وهو في الوجود أصغر من ذلك الجزء من الأرض فقد
يتشكك متشكك ويقول : فلم لا تكون الأرض إذن ألطف من النار وسائر الاسطوانات
ولسنا نجد ذلك كذلك فنقول ان الأرض من جهة ما هي أرض فليست من تلك الجهة هي
غليظة بل الخلط عارض لها وقول الخلط فيها غير داخل في قول الأرض بل قول الأرض
داخل قول الخلط وذلك أن كل لطيف فهو ما هو بسرعة التقسيم والشكل . وبالجمل
فبقول المتحرك والأرض غير متحركة جملة بذاتها إلا أن يقهرها قاهر قوى . والنار فان
كان جزء فيها أبدا أعظم من جزء من الأرض فإن هذا النوع من الكم الذي لها ليس
هو لها بأن همة وعرضه وطوله لبعض إلى بعض نسب معلومة وكذلك يعرض لبعض أيضا
في الأرض لكن توجد أبدا ولها نسب ما وليست تتبدل الا بتبدل ومحرك والنار سريعة
التقسيم فإذا ما دقت أقل من مقارم لم تبقى على تلك النسبة بل تتغير نسب أقطارها
فتصير بعد أن كانت مستطيلة قليلة السمك مخروطة أو اسطوانة وتصير نسبة قطر قاعدتها

الى ارتفاعها في نسب آخر وبالجملية فيصير أحد أقطارها مساريا لمسام ذلك الجسم ولذلك متى كانت المصاعقة في غاية اللطف لم تحرق الخشب ولا الثياب وتذيب اللحاس لأن اللحاس ليس له مسام وإذا كانت أنماط أحرق الخشب وتسمى الأولى المصاعقة البيضاء . والأرض ليس لها هذا التقسيم سريعاً ولا تنقسم الا بقاسم قاهر في زمان محسوس وهذا هو ما هيبة الخلط وما هيبة اللطافة . فقد يشك شك فيقول : فإن كان ذلك فالذرأذن رطب لأنها التي تتحرك بأجزائها وتتشكل فكيف قيل فيها يابسة والشعر من هذا في كتاب الكون والفساد فان هناك تبين كيف قيل النار يابسة والنار من الأسطوانات وهناك فحسب من هذا وليس في الوجود عظم أضر من الأرض لأنه لو كان أضر لكان لها حركة على مركزها وكانت حركتها تكون على ذلك الأضطر أقطارا ، ولا هناك أيضا عظم أعظم من النار وأعني بقولي هناك في هذه المادة التي تقبل الخطوط المستقيمة فانه لو كان هناك عظم أعظم من النار لكان ذلك الجسم متحركاً على النار فكانت النار تتحرك على شيء ويتحرك عليها شيء من جنسها ويمكن أن يصير النار إليه فكانت النار محركة ومتحركة (78 ب) فكانت تتحرك إليه وكانت تكون رطبة ، وكذلك يجب أن يلزم في الأرض أن تكون رطبة فان بهذا نجد الرطب الجدد المتقدم (1) .

ولم تكن النار أول متحرك من الجسم السماري ولا كانت هي الحركة اما هو من جنسها غير المتحركة فقد ظهر بهذا القول لم كانت النار يابسة . (2)

- (1) في الأصل : المستقيم وصحح على المأش .
 (2) وهذا كتب الناسخ عنوانا في المتن وهو : حاشية ابن الامام ثم أعقبه بتعليق مبرزه عن كلام ابن باجه بأن كتب سطره أقصر من سطور ابن باجه وهو : من هنا يتبين لم لم تتحرك فان للوجود أبداً شبيه وجود وهو سبب بالذات والعدم كذلك بالذات وبالمعرض الوجود سبب عدم ، والعدم سبب وجود وذلك ينبغي أن يحتفظ به بحيث ما وجد العدم سبب وجود فهو سبب بالمعرض ، بحيث وجد سبب معرفة فذلك قدر برهان جملة وهذا يتبع الخلط (*) كثيراً فيظن أنه قد أعطى سبب الوجود ولم يحيط كما فعله يوحنا في أن عدم تطابق كرة اللحاس عند خروج الهواء عنها لأن المحال لا يكون فان هنا يقال الشكل وجود سبب أنه لا يكون بعد حال وهو عدم لم يحتفظ به .
 (*) في الأصل : الخلط .

وقولي أول محرك هو الذي أقسره والفلك الميومي . تحرك تلك القمر حركة غير التي تخصه وهي كالحركة اليومية بما هو جزء منه ، وهو من طبيعته ويحرك النار بوجه آخر وبالتمثيل تلك القمر يتحرك دوراً ومحركه لا يتحول أصلاً على ما تبين وهو شيء ، وهذه الحركة له مثل حركة الفوق للنار فان النار تتحرك الى فوق ومحركها فيها أولاً إلا أنه مما يتحرك بالعرض وذلك (1) فلا يتحرك ولا بالعرض فلذلك يتحرك حركة أرابية مستوية والنار تتقبل التحرك من هذا من الجهة التي وضعا وتقبل أيضاً التحريك بلوع تلك الحركة فهو أول محرك يتحرك بذاته والنار فهي أول محرك على أن توتها التي بها تحرك كما تبين في أقاويل السماع فان قوة التحريك قد تكون مقترنة بكمال وجود كالمحرك الأول دائماً كيف كان . وقد يقتزن بالكمال الذي هو قوة كقوة تحريك يدي للمعلم فانها دائماً تحرك من جهة أنها تتحرك ، فتقوة النار على التحريك هي أول قوة مقترنة بالكمال بلا لقمر وبالجملة فحركتها أول حركة محركه لشيء ليس هو جزءاً فان الفلك الحامل لفلك التدوير محرك متحرك ولكن ذلك جزء منه على ما تبين في التماثل وقد فصل في السماع كيف الأمر في الحركة والهواء لكنه له قوة يحرك بها ولكن ليست أول قوة والماء وأخيراً يتحرك والحركة اليومية وأن يسأل فيما ؟ شيئاً (2) فليست محركه أصلاً وألا كان لجسم متناه قوة غير متناهية فاذا كان جسم متناه فله قوة متناهية فسيحط في حركة وقوة علمسي التحريك فاذا انقطعت قوة التحريك انقطعت الحركة وكانت تلك الحركة في ذلك الجسم غير محركه أصلاً فيكون الجسم الذي يتحرك عليه ساكناً كالأرض ويجب ضرورة ألا يوجد جسم (79) يتحرك عليه اذ ليس يتحرك أصلاً فلذلك لا يوجد جسم بسيط آخر على مركز العالم أم يذر من الأرض فانه لو وجد اذن له وضع من الذي خارجه فكان يكون أحده وجهين اما ألا يمكن أن يكون له بذاته غير ذلك الوضع فكان قد أعلى أفضل أوضاعه كما ذلك في الفلك من حيث له وضع القطبين ، وكان يلزم ضرورة ألا يوجد الأخرس بالألا يوجد الأفضل وهو النار وكان يلزم منه محالات كثيرة . وبالجملة فقد تبين أن ذلك

(1) كتب في المباحث : تفسير : غير محرك اليومية .

(2) كذا في الأصل .

غير ممكن أن يكون إلا لما هو دائم الوجود أو يكون ممكنه فيها فكانت لذلك يمكن أن تتحرك . وقد قلنا انها ليست تتحرك فليس هناك جسم أصغر من الأرض .

فلنرجع إلى ما كنا فيه فنقول : انه قد تبين أن الأسطوانات كلها مادتها واحدة ففي كل جزء من كل أسطوانة قوى سائر الأسطوانات ضرورة وذلك بمن ينسب في هذا الجزء من الأرض قوة على أن تكون باراً (1) وأن يحصل لها ذلك بالذوق من العظم على المركز فأما الدوائر أبدا لا يجب أن تفصل عن مراكزها فانها أن فصلت كان القول فيها من جهة ما ليست دوائر في أجسام طبيعية بل أعظام مجردة فان المهندسين يضح دوائر متساوية على مراكز ليست على خط واحد لا نهاية لها وتبين أن ذلك محال في الأمور الطبيعية اللهم إلا أن تكون الحوامل غير متناهية وقد تبين أن ذلك محال فذلك العظم في الأرض حصوله فيها حركة وهذه غير حركة النور والاضمحلال فان في هذه تتغير جملة الموجود وفي تلك المواضع يبقى الموضوع بحد واحد فيقال الاسم بتوطؤ وكل متحرك فله محرك فسيرد على الأرض محرك بمركزها بحركتها وذلك أما غير مجالس وهو الحركة المستديرة وأما مجالس وان تكن النار فلكن المادة واحدة فليست بأولى بالأرض منها بالنار وهي جسم النار بالقوة فكذلك اذا ماستها مددتها نحو تمديد ما وحركت أجزاءها لتضع من المخر كبراً وقوة النار على التمديد هي الحرارة ، وأقول التمديد على طريق التشبيه لأن هذا التحريك لا اسم له ولذلك ينتقل اليه اسم أقرب الأشياء شبيهاً به فلسفيته التمديد والتخلخل وتقيضه التكاثف والتقيض والاسم مطلق عليهم بلوع متوسط ويجب عند ما يفحص وينظر أن يوجد المادة بحينها لا خيالها ولا مناسبها فبعد ذلك ينتفذه من على الأمر الموجود ولذلك يعرض للأرض ممانعة لأنها مما ليست تقبل الفساد جملة دفعة فتعرض من ذلك الحركة ، والزمان الذي توجد فيه صورة الأرض في المادة يقال انها استبحرت ولأن جسم النار أيضاً فيه المادة بحينها فلذلك هي بالقوة مهورة الأرض ومحركها اليها هو التكاثف على الجهة التي قلناها

(1) كذا في الأصل .

فالمادة تتحرك فيهما جميعا والغاية هي الصورة (79 ب) جميعا والصورة كأنك قلت صورة النار هي غاية وصورة . وفاعل الكمال لتلك القوة المحضة التي في الأرض فهي صورة من جهة ما تلك قوة ألا أن كن متحرك (1) فله محرك وتلك القوة مقرنة بصورة الأرض ولها قوة أيضا وفاعل كما لصورة النار (2) فإذا وجد الكمال الأول الذي هو الحركة وجب أن يكون للحركة موضوع إذن تكون الأرض موجودة ولكن القوة المترتبة بصورتها مسارة في الكمال فالأرض في ذلك الزمن كله متحركة وهي الموضوعة للحركة لتكون القوة موجودة والكون هواء في الآن وذلك النحو من التفسير الذي يصيب الأرض الذي يخرجها عن صورتها إلى صورة النار هو الاستحراق وذلك أنه يهددها حتى يصير لها ذلك التهديد وتزول جملة المظم الآخر الذي كان في المادة والقوة التي بها تحرك ما تحرك هي صورة النار والهواء وهو الحرارة فان صورة النار أو الهواء توجدان في حد الحرارة كما يوجد الألف في حد الفطس فكأنه متى انتزع الألف من الفطس بالقول لم يكن فطسا كذلك في الحرارة . فأما كيف نتصورها ولا نحلم فيها هذا فذلك (3) إنما هو فيما يعرض للحس فإن الحس متى أدرك التفسير في الألف فقد أدرك الفطس والمنزل أنا لم (4) نحلم أنه ألف بل هو جسم ما فقد أدرك الحس الفطس وأما الذهن فلم يدرك الفطس بل إنما يدركه على نحو ما أدركه الحس فإذا تبين لنا ما ذلك المتفسير وهو العامل الأول الأول فحدد ذلك نحلم بالقوة التي أدركنا بها (5) حسا كانت أو عقلا ذلك الأمر ونحو أدراك الفطس بالحس سيقال فيه في كتاب النفس فكذلك ليس علينا من الحرارة ومناشباتها إلا ما يدركه الحس كما أدركه ونحلم أن الحرارة شيء ما بالحس في موضوع فأما بالفصل فلم يدركها حتى يدركها على هذا الوجه

(1) في الأصل محرك وصحيح في الهامش .

(2) في الأصل الفساد وصحيح على الهامش .

(3) في الأصل : فكذلك .

(4) في الأصل : لا وصحيح على الهامش .

(5) في الأصل : أدركناها بها .

الادراك الذى يخص العقل فان الحسن ليس له شركة في هذا الادراك لكن قد يقبول قائل فان كان هذا بالحرارة اسم مشترك (1) اذ يوجد في حدما صورة النار وصورة الهواء فليس يقال عليها الاسم بتواطؤ لا أن يكون جليسا فان كان كذلك وجب أن تكون حرارة الهواء وسطا فان أنواع الحرارة وبالجملته ، فالأضداد كذلك هي فيكون الهواء باردا والمقول فليس يوجب ما يلزمه هذا المشك ضرورة بل يوجب أن تكون الحرارة تقال بتقديم وتأخير وهو أقرب الأسماء الى المتواطئة كالموجود ، وما شاكل ذلك ، والقسوة فيهما توجد بلوحيين من أنواع النسبة وبحق كان ذلك فان كذلك يشاهد والأمر على ما يقول أرسطو أن النار بالحرارة أولى من الهواء ، والماء بالبرودة أولى من الأرض ولولا ذلك ما كان يكون هناك أولى وأخلق لما يوجدان (١٤٤) ويحصلان على ما هذا سبيله . وكذلك البرد هو القوة على التعريك الى الأصغر والأصغر ان الماء والأرض فلذلك يوجد في حد الماء والأرض .

وأما كيف الماء أخلق بالبرد من الأرض فان هذه القوى اما هي حركسة والأرض قد عدت ذلك جملة واحدة . والذى يستقر عليه الأمر هو أن النار والماء تظهر عليهما أفعال ماتين القوتين أكثر مما يظهر من الآخرين ، فهما لذلك أولى . أما المنسار فلسفة تقسيمها ومد اخلتها الجسم . وأما الماء فلتقسيمه أيضا ومطابقته الجسم الذى يحركه . وبالجملته فكل غليظ فيظهر ما يظهر اثره وليس هذا القول بكاف في هذا الأمر بل يجب أن نفحص عنه فحما أشد استقصاء فليقل في الرطوبة وأما ان ماتين بقيتا علينا ، والرطوبة فيجب ضرورة أن تكون للمتوسط بين الذى هو أعظم وأصغر فان الحركة اما هي أبدا الى ما هو أعظم أو أصغر ولابد أن في ذلك مبدأ آخر فنقول : ان الاسطوانات بعضها حاوية وبعضها محورية وبعضها حاوية ومحورية ، وفي هذا الثالث توجد الرطوبة فان الرطوبة هي التي لايمس لها في نفسها حد يخصها وهي تتحرك الى الأعظم بالأصغر وأما النار فهي تتحرك الى الأصغر دائما والأرض الى الأكبر دائما

والماء والهواء فلمهما صلتا الحركة والرطوبة واليبس إنما هما الجسم من حيث يتحرك
لا من حيث يمحرك ومن حيث ما هو مادة لا من حيث هو صورة فهاتان الكيئيتان أُخْلِق
فان تكونا هيرلائية من العر والهرد. وتلك أُخْلِق أن تكون صوراً من هذه وكذا لمـ...
الأجسام إنما تلقى ما تلقى من جهة هاتين الكيفيتين وتشغل ما تشغل بالقوتـ...
الأخرين وسحق كان ذلك وبذلك مبارتا متجانسة (1) ، إلا أن الرطوبة كالصورة واليبس
كالمادة ولننظر كيف مبارت الحرارة والهردة متجانسة . (2)

الى هنا انتهى الموجود من قوله رحمه الله

والحمد لله على نعمائه والصلاة على محمد

النبى وآله وسلم والسلام .

يتلوه تـ واهـ نفسي

الكون والفساد

(1) و (2) كذا في الأصل ، وصوابه : متجانستين .

(١٨٥) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَاللَّهُ الْمَوْفِقُ

(الكون والفساد) (1)

قد تبين في السماء والعالم أن أجساما بسيطة أربعة وإنما متجانسة ومتضادة أن جاز أن يقال للأشياء القسيمة متضادة . وهذه القوى التي يظن بها التضاد هي والثقل بالجملة وأما سائر القوى الموجودة لها فالها غير متضادة بالتقديم والتأخير وسائر ما يظن به التضاد فلأجل هذه أو لأجل مشابهة هذه وهذه الأجسام تفصل بمواضعها الطبيعية . فأما أن هذه مادتها هي الأولى فذلك بمن لأنها البسيطة .

وأما أنها واحدة فسيبين إذا أمينا في القول فنقول : أولا أن التغيير يكون أصنافا منها الحركة في المكان ، وقد فصل القول فيها . ومنها الكون والفساد . ومنها الاستحالة ومنها النمو والاضمحلال . وهذه المعاني لا تدل عليها هذه الأسماء ، لأنها حدود تشرح ما يدل عليه كل اسم منها ، وهي الأقاويل الشارحة للأسماء . فأما هل ما يدل عليه اسم موجود فذلك فيه نظر وشكوك كثيرة ، فهو فحص في هذا الكتاب عن هذه التغييرات الثلاثة وعن ما لا يكون إلا بها ، ويحيط أيضا مثل ما أعطى في السماع مبادئ هذه القصوى ، ويحيط في الآثار أعطاء آخر نظرا لما أعطى في السماء والعالم في الحركة المكانية .

وأما لقبه كتاب الكون والفساد لأن هذه الحركة هي المتقدمة لسائر الشكلات ، وأن تلك إنما هي بعد هذه ، أو موهبة لهذه ، فهو يشرع في الفحص عنها .

والتغيير الذي في الجوهر المشار إليه هو الذي نسميه كونا ، والتغيير إلى عدم ذلك الجوهر هو الذي نسميه فسادا ، وبهذا الأصل يجب أن نتمسك وننظر هل ذلك موجود أم لا ، فإن من يرى أنه لا يتكون موجود إلا عن موجود كمن يرى ما لا ينقسم

(1) في الأصل : ومن قوله في الكون والفساد .

سواء جعلها سطوحاً كما قيل في طيمارس (1) أو نقطاً أو خطوطاً أو أجزاء لا تنقسم ولا تفصل كما يراها ديمقراطيس (2) . وبالمجمل فمن جعل الموجود واحداً (3) فهو يرى ضرورة أن التكون استحالة أو غير ذلك من الحركات ، كأنك قلت اجتماع وتثريق أو تركيب وتحليل .

وأما من جعل الموجود أكثر من واحد . بالنوع وجعل النوعين بسيطين ، ووضع نظير أحد هما إلى الآخر فهو يضح بالضرورة أن التكون غير الاستحالة لأن ذلك مطابق (31) لما (4) قيل في الوجد ، ولذلك من يرى أن هذه الأنواع البسيطة لا يستعمل بعضها إلى بعض ولا إلى شيء آخر ، فهو ضرورة أن التكون حركة ولا يكون به التكون جسماً مفرداً بذاته ، ولذلك لا يلزم أبداً قليس (5) أن يضح أن التكون ليس استحالة لأنه يرى أن الكل عند استيلاء المحبة يرجع شيئاً واحداً وعند الضربة يرجع كثرة . فهو يضح التكون غير الاستحالة .

وأما هل التكون موجود أم لا فإنه من الأمور المصروفة بأنفسها والفحص عنه من شدة من لا يحرف المصروف بنفسه من المصروف بغيره . لكن الفحص إنما هو فيما همسوا . وقد فحص أرسطو في أول كتابه في الكون (6) عن هذه الآراء ، وبين مقدار ما في كل

(1) كتاب طيمارس لأفلاطون .

(2) ديمقراطيس : (470 - 361) والمسيح في أيديرا من أعمال تراثية ، من كتبه في الأخلاق والطبيعة والنفس والطب والنبات والحيوان والرياضيات والفلك والموسيقى والجغرافيا والزراعة والصنائع ، فهي موسوعة كبرى في أسلوب تصاميمي .

(3) في الأصل : واحد .

(4) كرد : لهما .

(5) أبانذقليس (490 - 430) . يكرم من حكماء اليونان ، ويحترم من الحكماء الخمسة المصروفين ، وهو عالم طبيعي .

(6) أرسطو ، كتاب الكون والفساد ، يذكر أن القديم أن حنين بن إسحق ترجم هذا الكتاب من اللغة اليونانية إلى العربية . ثم نقله من العربية إلى العربية ابن إسحق بن حنين ، والد مشق . ويقال أيضاً أنه ترجمه ابن بطون . ثم نقله إلى العربية على هذا الكتاب ، كما يذكره ابن الرخمن بدوى في كتابه انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي .

واحد منها من صدق وكذب ، وقرب أو بعد ، وذلك بين لمن قرأ كتابه فيقول : ان كل مكون فهو اما بسيط واما مركب ، أعني بالتكون البسيط التفسير الى الموجود البسيط وأعني بالتكون المركب الحركة الى الموجود المركب ولأن فصولنا أولا عن التكون ما هو مطلقا ؟ ثم بعد ذلك نفحص عن التكون البسيط اذ هو مأخوذ في بعد المركب سبب كما سيتبين . وكان كل مكون شأنا لا يكون الا بعد أن ينتقد بالزمان فصل والفصل واختلاط ، ولما كان الاختلاط قد ينظر به أنه نمو واختلاط⁽¹⁾ ينظر أنه اضمحلال لزمه أن يفحص أيضا من هذه الحركة وبميزما بما يخصها ويصرف أين توجد وفيما توجد ، فان كانت لا توجد الا للمركب فالتكون البسيط ينتقد بها ضرورة وان كانت توجد للبسائط فأى فرق بين هذه الحركة وحركة الكون ؟ ولما كانت هذه كلها لا تكون الا بعد وجود التماس بين كما بينا ذلك في السابقة من السماع وكان التماس ينتقد وجود الكل فسي الزمان ، ولا تمكن حركة واحدة ، وله فحصر عن التماس . والتماس مطلقا قد كان قبيل فأما التماس الطبيعي فلم يلخصر بما يلخصه فهو يلخصه بما يلخصه فيقول : ان المتماسين هما اللذان نهايتاهما معا ، وهذه ان ام تكن احدهما فاعلة والأخرى قابلة فذلك هو التماس التصليفي وهو تماس المتماسية ، وليس هذا هو التماس الطبيعي ، فان التماس الذي يكون بالطبيعة انما هو أبدا بين جسمين متضادين القوى ، وهو التماس المهيولاني فان الطبيعة كذلك نجد ها قد جمعت النار تماس الهواء والهواء تماس الماء والماء تماس الأرض بالمصنى الأول ولذلك جعل بينهما التكافؤ بحيث أعطت الكبر في العظم ، أعطت اللطافة وسهولة الافعال وبعث جعلت الصغر في العظم جعلت الفلظ وعسر الافعال .

وبهذا السبب بقى العالم تاما ولولا هذا لخلب أحد الاسطقات وعاد عالم الكون خرابا يبابا كما يقوله أرسطو .

(81 ب) فلذلك اذا تاربت الحركة المكانية كيف كانت بين عظام من جهتين وصغير من تلك⁽¹⁾ الجهتين حدث الكون للعظم والفساد للصغير ، وكذلك الاسطقات تماس

(1) محور بقدر كلمة .

كل واحد منهما (1) في مواضعها الطبيعية قريبة على شرح المصنف الأول ، اذ ليس بينهما فصل ولا انفصال بل تكافؤ فان كل واحد منهما يقوم صاحبه ، ولذلك توجد الدجوم بين الاسطوانات غير بسيطة ، بل كالمركب من الطرفين ، فالهواء الذي يلي الماء وهو الذي نحن فيه متوسط بين الماء والهواء والمكان المشترك وهو المؤلف من النار والهواء الى قدر يناسب قوتها ليس بنار مطلقة ، ولا هواء خالص ، والهواء الذي يلي وجه الأرض هو جزء من ذلك الهواء المشوب الذي هو قريب من الماء ثم ان الأرض تخففه فيصير على نوع آخر من الاختلاط وكذلك وجه الأرض خالص خالصة ، بل نجد ما مشتركة ، ومتداخلة ، وكذلك نجد الحجارة أخف من الماء ، ويظهر ذلك في وزلهما في الماء لأن تشابها حركاتها في الهواء غير بين .

وسيتكلم في اختلاط الاسطوانات وعلى كم ضرب هو ، اذا أمينا في القول والحركة الطبيعية والاقتراح به ، وقد تدلى هذه بعضها من بعض على أحوال مختلفة فحسد ذلك يظهر أثر التماس الطبيعي فان التماس الطبيعي هو في أجسام طبيعية ، والأجسام الطبيعية متضادة القوى وكل متضادي القوى فهما بالقوة شيء واحد ، وكل ما هو بالقوة شيء واحد فمادتهما واحدة ، والأشياء التي مادتهما واحدة هي متضادة القوى فهي فاعلة ومنفصلة والأجرام الطبيعية فاعلة منفصلة ، وكل واحد منهما فاعل ومنفعل والأعظم منهما يفصل في صاحبه ويظهره والأجرام الطبيعية هي بهذه الحال ولذلك ان لقي جسم جسمًا وكان أحدهما فاعلا والآخر منفصلا لم يكونا متماسين بل الفاعل متماس والمنفصل متمسوس ، وعلى هذه الجهة يماس فلك القمر النار ولا تماس النار فلك القمر ، لأنه غير منفصل عنها ، وبهذه الجهة يقال مسني الضوء ولا يقال مسست الضوء والصن يقال على غروب شتى فمدها بالاستحارة كما يقال مسني الضوء وهو فيما لم يكن لأحد هما وضع أو لم يكن لهما ، وأما الصن على التقديم فهي كل ماله وضع . وماله وضع اما أجسام تصليبية فتتلاقى نهاياتها يقال لهما (2) من وذلك هو الصن التصليبي (3) والقول في وجوده كالتقون في وجود الأجسام والبسائط التصليبية .

(1) في الأصل : منهما . وصحيح في الهامش .

(2) كذا في الأصل وهو به : له .

(3)

وأما الأجرام الطبيعية فكلها لها مكان ، فكل متماسين فمما في مكان ، وهذه كلها محرّكة متحرّكة كما تبين قبل . فبتلاقي المحرك والمتحرك تحدث عنه الحركة ولذلك متى فارق جسم محرك متحركاً فقد ذلك يماس هذا بطبيعته هذا لأنّسـه ان لم يكن كذلك كانت المماسية ليس من حيث هما ذوا طبيعة بل من حيث هما أجسام فقط وتلك هي والمماسية التعليمية واحدة بالجنس فالمحرك اذا حرك المتحرك فقد ماس هذا المحرك بطبيعته ذلك المتحرك والمتحرك ممسوس (١٨٢) ولقاء هذا المتحرك للمحرك من حيث لا يحركه لا يقال له مماسة بالتواطؤ لأنّه لا يرجع بالحد فليس هـذـه المماسية مفاعلة لأنّ ذات المفاعلة تراجع المضافين بنسبة واحدة بعينها في النوع ، فيكون الحد للمتماسين واحداً بعينه وكذلك اذا كان المحرك متحركاً من المتحرك فكان كل واحد منهما محركاً ومتحركاً كان التقاؤها تماساً فلا يمكن أن تكون الحركة من نوع واحد بل ان كانت احدهما حركة في المكان كانت الاخرى كلالاً (١) أو مايجرى مجرى ذلك . وماذا كانت الاخرى ام الطولية ام العرضية ؟ ان تماسهما فعلاً (٢) وانفعالا ، فالمماسية الطبيعية هي لما (هو) مقرون بانفعال .

فقد لخصنا التماس ماهو ، ولنقل في المخالطة ماهي ، والمخالطة أما في الحسن وأما في الوجود فان كان الأمر على مايقوله لوقيس وديمقراطيس فالمخالطة هي عند الحسن كخبار الأيارج فان الدارصيني لم يخالط الصبر الا عند الحسن لأنّه لم يدرك نهايات أجزاء كل واحد منهما . ولذلك لو كان غلوكس — كما قيل — موجوداً لم يكن عند هـ شىء أصلاً مختلطاً . والاختلاط الذي قيل عند الحسن انما قيل لأن الحسن عدم ادراك نهايات الأجزاء ، وما هو غير محسوس فهو في سابق الرأي غير موجود فصار عند الحسن ذلك المتجاور الأجزاء مثل المختلط فاذا المختلط هو ما تفرقت أجزاؤه كل واحد من اسطقساته وتطلب نهاياتها وصار الجميع بسيطاً واحداً وذلك انما يعرض في الرطب فان عرض في اليابس مع يابس فبعد أن وجدنا رطبين كالذهب والفضة أو توجد بينهما

(١) — كذا في الأصل .

(٢) — في الأصل : سملاً .

رطوبة تلصق بينهما حتى يتحدا كما يكون في الحظم المكسور فلا بد أن يكون رطب (1).
 فالاختلاط إنما هو في رطبين أو في رطب وبابس ، وليس يكون بين كل رطب وبابس
 ولذلك لا يختلط الماء بالحجارة ولا ياتحم ، بل إنما يكون في بابس قد خالطته رطوبة
 وذلك هو اللين . فان احتيج إلى أن يختلط الرطب باليابس فلذلك يحتاج إلى أن
 يترطب اليابس وعند ذلك يتصل أو يختلط وذلك بحرارة أو برودة ورطوبة وقد تلخص
 ذلك في الآثار المصلوية في الرابعة منه فال مختلط بالاطلاق هو ما كان بهذه الصفة
 وإذا كان ذلك كذلك فمتى كان الجسمان مختلطين فهما إما متشابهان وهذا قد
 يقال له اتصال وليس لهذا اسم يخصه ولا يقال له اختلاط والاختلاط إنما يقال متى
 كان أحد المختلطتين بحال والآخر بحال مضادة سواء كانت عدما أو ضدًا والاختلاط
 الطبيعي لما كان أبداً بين أجسام لها قوى متضادة ولم يكن اختلاط حتى يكون تماس
 فاذن الخليطان يتماسان ثم ينقسمان ثم يفصل كل واحد منهما عن صاحبه فان غلب
 أحد الخليطين ولم يوجد المجتمع قوى (1) من قوة الآخر لم يكن هذا اختلاطاً بل كان
 كونا وفساداً ، ولذلك لا يقال ان قطرة من الخمر اختلطت بماء البحر بل إنما يقال
 اختلاط مادام المجتمع توجد له قوة الخليطين ان كان من اثنين أو من قوى (2) الآخر
 ان كان من أكثر . ولنزل اختلاطاً من اثنين (82 ب) فذلك يوجد لجملة المختلط
 كل واحدة من قوى الخليطين .

فأما ما لم تكن متضادة أو تابعة لتضاد وجداً على الكمال . وأما ما كان تضاداً
 واحداً وجد الوسيط بينهما ، وما هو تابع لتضاد فقد يوجد وسيط وقد يوجد شيء آخر
 ويعدم ولذلك . . . (3) في المختلطتين كل واحد من الخليطين بالقوة وكذلك يمكن أن
 ينفرد بعد الاختلاط إما بالطبيعية وإما بالمهنة على ما يشاهد في بعض المهن ، وبعض
 المهن فان الماء والحسل اذا اختلطا فان المهنة قد تخلط الحسل من الماء حتى يبقى
 عسلاً بصينه . فأما الحرافة التي تذهب فلما تذهب بالنار كما تذهب اذا طبخ مفرداً
 لكن ذهابها مع الماء أكثر للموافقة وهذا تكلم فيه في موضع آخر .

(1) و (2) في الأصل : القوى .

(3) محو بقدر كلمة ولعله : يوجد .

ولنقل الآن في التضمينات الثلاثة بعد تمسكنا بما تبين من أمر المس والاختلاط.
 فنقول أولا في الفصل والانشغال والأكثر يختص عند القدماء بأنواع الكيف ولذلك
 يقولون في الحمة أنها أثر كما يقول الجمهور في حمة الخجل أنها أثر وبالجملة فكل
 كيفية صادقة من حيث هي صادقة فإن القدماء يخصصونها بالدلالة عليها بالأثر. ولذلك
 لا يسمون الأطوار آثارا لأنها ليست كيفيات ، ولا الموضح أثرا ، ولا أضاف الأين يسمونها
 أثرا وقد يسمون التحرك أثرا ولكن أقل ذلك التأثير ، والآثار يسمونها انفصالات والتحريك
 فيها يسمونه انفصالا والتقابل له منفصلا والتحريك يقال له فعل والمتحرك بهذه الحركة
 يقال له فاعل ، والآخر هو من هذه الحركة التي تلعب بالانفصال وعن التحريك الذي
 هو الفصل وقد تلخص قبل أن كل متحرك فهو يتلو محركه الأقرب ضرورة . ولأنه قد تبين
 استحالة الآخر ، فالمتحرك والمحرك الأول يتماسان وكل فاعل ومنفصل وميولا ، فمماسا
 مشتركة فمماسا متضادا ضرورة فلذلك كل واحد منهما يحرك صاحبه ويتحرك فالفصل
 والانفصال لا يكون حتى يتماس (1) وقد يكون اختلاط وقد لا يكون ولما كان الفاعل
 هو ما هو بالفصل شيء ما والمنفصل هو بالقوة ذلك الشيء فإنه إذا ماسه فحيثما
 يتحرك ما بالقوة بقوته الطبيعية ويحرك ما بالفصل بقوته الطبيعية ولذلك ليس كل
 كيف فاعلا ولا كل ذي كيف منفصلا تماسا أو لم يتماسا فإن الأبيض إذا ماس الأسود
 أو ما ليس بأبيض فليس يحرك الأبيض ولا يتحرك الأسود من جهة ما ذاك أبيض وهذا
 أسود بل أن يحرك أحدهما فمن جهة أخرى ان هذا حار أو بارد . فالأبيض وبالجملة
 فاللون ليس من القوى الشاعلة فإن القوة الطبيعية المحركة هي أبدا قوام جسم طبيعي
 أو قوامها الجسم الطبيعي وهي أبدا وجود ضرورة .

ولما يقال لها قوة على وجه غير الوجه الذي يقال لقوة المنفصل قوة ، فإن القوة
 في المنفصل أبدا هي مادة جسم لا من حيث هي ذلك الجسم بل من حيث وجد لها
 مع ذلك الوجود الجسمي عدم هذا الوجود الآخر ومادة جسم ما لا من حيث هو ذلك
 الجسم بحيله وموجود ذلك الوجود بحيله وأقسام هذه قد أخصبت فيما بعد الطبيعة
 ولخص هناك (38) أضافها .

(1) كذا في الأصل .

وليس بهذا الوجود تصير تلك قوة محرّكة ولا بهذا الوجود تصير هذه قسوة متحرّكة ، بل تحتاج كل واحدة من هاتين إلى وجود آخر وهذه المحمولات لهما (1) لهما وإنما تصير الأولى محرّكة إذا كانت هي بذاتها عند افتراق الجسم الذي هي فيه فالجسم الذي فيه القوة المتحرّكة يحرك الجسم الذي هو بالقوة متحرك فلا يحتاج إلى وجود شيء آخر.

فما كان من هذه القوى لا توأم لها إلا بجسم فهو طبيعي متحرك فان قسوة التحرك أبداً متحرّكة بجسم إذ هي قوة لا وجود أصلاً ، وهذه وجود لا عدم فيهما بذاته بل إنما لعدم في المتحرك ولذلك ليس يلزم ضرورة أن تكون كل قوة محرّكة مستقلة فقوامها بجسم كما يلزم أن كل قوة متحرّكة فهي في جسم وذلك قد تبين في السادسة من السماع فان القوة المحركة لو أمكن شراقها المهيولي ووجدت لفصلت في الجسم المتحرك ولم تحتج إلى التماس ، ولو كانت كذلك وكانت تحرك المتحرك لكأن المصادرة قابلة بوجه ما ، وما كان يجوز أن تكون قابلة بالوجه الذي به كانت بالقوة أيها ، فلذلك كانت تكون فيها على جهة النزوع ضرورة . فكانت تكون نفساً ، وتكون (2) ذلك الجسم متحركاً بذاته فالتماس إنما وجد لها من حيث هي في جسم والتناهي أيضاً كذلك والقول في هذا النوع من تلخيص لا ثقل بالثامنة من كتاب السماع فهناك يجب أن يكتب ويفصل القول فيها ولذلك إذا كان جسم بالقوة شيئاً ما كأنك قلت : أبيض وكان البياض من شأنه أن يوجد في موضوعه بوجود شيء من غير نوع البياض لم يكن البياض قوة فاعلة ولم يوجد الجوهر بالبياض فاعلاً ولا الجسم بالقوة على البياض منفصلاً .

فأما هل تكون الحركة في البياض انفصلاً ففيه موضع قول فأما أن تنبصنا لسبق القول ظهر أنه لا يكون التغير في البياض انفصلاً ، لا ولا التحريك فيه فعلاً ، والأمر كذلك في وجوده فأما هل هو تضرير أم لا ، ففيه موضع فحصر وتلخيصه فيما بعد الطبيعة حيث بحث (3) عن الموجود وأنواع الموجود بالاطلاق . وأما هل قد لا يكون

(1) في الأصل طمس بقدر كلمة .

(2) في الأصل : تكون .

(3) في الأصل : يبحث وصحح في الهامش .

انفعالا بهذا المدم التابع لهذا الوجود المحدود فقط ففيه موضح شك فقد يسأل
سائل عن الملازمة واللين هل هما قوتان محركتان أم لا ، وليس كذلك وقد صرح بذلك
أرسطو عندما قال : ان الصلب ليس يحدث عن صلب بل انما يحدث عن شيء بالكمال .
فالتصلب اذن يجب على ما سبقه القول أن لا يكون تخيرا وكذلك التلين ، فنقول :
انا لم نشتراط في وجود الانفعال الا الحركة في الكيف ولم نأخذ في هذه القوة المحركة
فقد يسأل سائل عن الهمزة أهو كيف أم لا . فان كان كيفا فلم لم يكن ذلك انفصالا
غذلك يحتاج لي تحديد الانفعال الى زيادة معنى ينفصل به عن التغير في اللسان
وسواء ، وهذه ينبغي ضرورة أن يكون مما به قوام الانفعال فانه ان لم يكن ، لم يكن
القول حدا على الاطلاق بل حدا متأخرا وكان كل قياس يوجد فيه (88 ب) ليس
برهانا على الاطلاق بالذات بل دليلا وبالعرض فنقول : ان الكيف ليس مما يقال علمي
ما يقال عليه بتواطو ، بل انما يقال باشتراك ولذلك لم يقسمه أرسطو بفصول كما فصل
في مقولة الجوهر والكم حين وقف على أجناسه الأربعة . فينبغي أن تلخص هنا فسي
الانفعال أي المصاني المدلول عليها بالكيف فان الكيف أخذ هناك بالاطلاق ، ومن
هنا أتى المصالح متى أطلق القول وليس نجد في القول موضح زيادة فنقول فسي أن
الانفعال هو التغير في الكيفيات التي يقال لها انفصالات أو في الكيفيات التي يقال
لها قوة طبيعية ولا قوة طبيعية (1) .

فيكون اذن الانفعال في الجنس الثاني والثالث من أجناس الكيف ، ولا يكسبون
في الأول ولا في الرابع وقد لخص هذا بأبواب من هذا القول في السابعة من السماع .
فقد وقفنا هذا القول على ما يخص الانفعال بأجزاء هذه المقدمة على ما شأن أمثال هذه
أن يقال فيها ذلك ، والكيفيات التي أسباب وجودها الأول في موضوعاتها من نوعها هي
القوة المحركة والمحواقي التي أسباب وجودها الأول أعني بقولي : أول القربية من غير
نوعها هي كيفيات وليس لهذا المدم اسم ، فانها ليست قوى أصلا فالفصل باطلاق هو

(1) كتب على الهمزة : حاشية ابن الامام : هذا القول ليس بلائق لكتاب الكون والفساد ،
وانما هو فحص يخص القوى .

وجود القوة المحركة بحركة ، وذلك ألما هو بوجود المتحرك متحركاً وذلك فليسم إذا
نحن أنزلنا القوة المتحركة موجودة وللقول : الحركة أو القوة المتحركة في ب فيوجد
أ و ب يلزم أن توجد الحركة أن كانا على ما وضعا فليكن هناك عائق فهو إما في
أ أو في ب فإن كان العائق في آ فتقو آ هي بالقوة موجودة لأن الموجود لا يوجد
بالقوة شيء ما مادام موجوداً فلذلك يكون عائق من حيث هي في جسم فلذلك تحتاج
إلى زوال العائق فتكون القوة على حالها وإن كان العائق حائلاً (1) بينهما كالبعد
أو كحائل فهذا للقوة من حيث هي في جسم وإن لم يكن العائق في المحرك كان في
المتحرك والقول فيه مثل القول في المحرك فلذلك متى كانت قوة غير هيولانية لم يكن
لها عائق أصلاً ، فزوال العائق حركة فتكون القوة متحركة بالعرض فهي هيولانية
بالعرض . وليس كذلك أنزلناها فلذلك تحرك دائماً فإن كان العائق في المتحرك
كانت هذه القوة متصل حيناً حيناً فإن وجود العائق هو بعد المتحرك عن
المحرك في الوجود ، إذ ليس هاهنا بعد في المكان وارتفاع العائق هو قرب فيكون
هذا المحرك متحركاً بالعرض وأنزلناه غير متحرك بالعرض فذلك المحرك الأول لا يتحرك
ولا بطريق العرض تحريكاً غير متناه والجسم المتحرك على أزلي فاما أن لم نزله أزلياً
كان المحرك الأول متحركاً بالعرض ، وليس كذلك المحرك الأول ، وكذلك العقل ليس
محركاً أولاً ولا تحريكه متصل ، وكذلك النفوس الحيوانية تتحرك دائماً من جهة—من
تلقهما بهما الحركة بالعرض أما الواحدة فمن قبل المتحرك وقربه وبعدة والأخرى من
جهة أنها ليست أزلية ، فانهما وإن كانت غير (34 أ) متشيرة فهي صورة لمتغير
فيلحقها التغير على النحو الذي يقال في المضاف وفي كل ما يقال أنه تغير لوجوده
بعد عدم . ولذلك لا يحرك هذه أبداً بل هو واحد . وكذلك ما وجد يحرك أبداً بل هو
واحد فهو أزلي . فإن وجد في الحيوان شيء على هذه الصفة فهو أزلي ولا يمكن شيء
شيء من الحيوان غير الإنسان ومن أجزاء صورة الإنسان في النفس الناطقة ومن تلك
ففي القوة النظرية فإن قوة الفكر والذكر والظن وهذه كلها تخص الإنسان . وليس واحد
(1) في الأصل : حالا .

منها يحرك على نحو واحد . وذلك بمن من قبل حد ردها وما به وجودها لا من قبل المتحرك فان الحركة قد تختلف في النوع من جهتين ، من جهة المتحرك كما يقال ان النار تسخن وذلك اذا تماس (1) ، ومن قبل الشيء نفسه كما يقال في الظن فانه بداية من شأنه أن يقضى قضاءً صادقاً وغير صادق ، لا من قبل المتحرك .

فأما ما يختلف بالسبب فيه المتحرك بالقضاء بالصواب فان سبب اختلاف النفس فيه المتحرك لا المقدمات ، فان المقدمات الصادقة لا تلتج الا بوجود ضرورة والمقدمات المطلوبة فقد تلتج موجوداً وغير موجود . فهذه المقدمات اذن تحرك على نحو واحد لكن قد تحرك على جهة الصرض حركة مختلفة لكن هذا المحرك والمتحرك غير مميزين فانه قد يقع الشك فانا نجد الانسان يتحرك الى النتيجة اذا كانت حركة ذاتية وهو أن يتحرك الى المطلوب بالقصد اليه لا بالاشاق ، فانه لما يتحرك بأن يكون قد تصوره نحواً (2) من التصور فيكون بهذا التصور له بالقوة ذلك العلم وهذه القوة غير القسوة التي تكون له بالطبيعة وبهذه القوة يتوطأ الأمر لأن يوجد ويتحرك بالمقدمات فبأى شيء هو متحرك هل بالتصور أو بالمقدمات ؟ فلا ندر أن نقول أن التصور لا يحركه ، فانه لما يتحرك بالتشوق والشوق هو أبداً من المضاف المتشوق هو المحرك والمتشوق هو هذا المتصور ، لكن هذا المتصور موجود بالفعل نحواً ما بأن كان ، فما الذي يشاق منه ؟ فهو اذن موجود من جهة ولا موجود من جهة ، فالجهة التي هو بها موجود هو بها محرك والجهة التي هو بها غير موجود هو بها متحرك فما هاتان الجهتان ؟ فالجهة المحركة ضرورة هي التصور المحمل الذي يتشوق الى كماله والما يحدث التشوق الى الكمال من حيث هي ناقصة فانه لو لم تشخص بمتصلها لما تحرك المتحرك ولا تشوق ، فاذن كل تصور ناقص فيقترب به ان لم يفقه عائق تشوق الى كماله فبهذا التشوق يتحرك ويكون ذلك التصور من حيث هو بهذه الصفة محركاً لكن التصور فرضناه ناقصاً فانه لو لم يكن ناقصاً لم يكن له كمال يشوقه ، والناقص هو كالمجهول —

(1) كذا في الأصل .

(2) في الأصل : نوعاً وصحح في الهامش .

اللتام فهو بالقوة ، فهو اذن متحرك محرك فله جهتان : جهة صار بها متحركاً وجهة صار بها متحركاً ، والجهة التي صار بها متحركاً هو التصور نفسه من حيث هو ناقص وهو المفروض ، فالتشوق اذن خارج عن ذاته الا أنه مقترب به اقتراباً طبيعياً لا يفارقه ، وهو على المجرى الطبيعي لكن هذا الحق اما هو للانسان من حيث هو عاشق للكمال ، فتشوق الكمال يقترب بتصوير ، تصور ، فان كان كذلك كان المتحرك خارجاً عن المتحرك (34 ب) وقد بان أنه فيه ، فلذلك اذا تعقبنا الأمر وجب أن يكون هذا التشوق اما يوجد لما له هذا التصور ففي طبيعة هذا التصور اذن أن يلحق موضوعه هذا التشوق من حيث هو فيه كما يلحق الابرأ الطب . فاذن قوام التصور بموضوع فانه لو لم يكن في موضوع لما كان بالقوة فهذا شيء لازم ضرورة كما تراه لكن من حيث هو في موضوعه يلحق موضوعه التشوق وينسب التشوق الى التصور ، كما ينسب الابرأ الى الطب ، الا أنه لا يحمل عليه اذا جرد عن موضوعه فاذن الموضوع كان بحال ثم صار بالكمال وهو التشوق فالكمال اذن قد كان وجد للموضوع بوجه ما ، فان شرط المتحرك ضرورة أن يكون فهذا أحدهما والآخر لائق بما يتحرك من ذاته حركة طبيعية وهو قوة في جسم أعني ينقسم بالقسام الجسم ، والنفس فليست كذلك فضلاً عن التصور . فالكمال يلزم ضرورة أن يكون قد تصور بوجه ما وما هو ذلك الكمال فلم يتصور ، فقد تصور اذن بالاجس وهو أنا نطلب أن يكون من كل تصور على حال ما وللفصل هنا لتصديق من التصور ، فان الغاية في التصديق هي اليقين ، ولنا نجد في التصور غاية ، لكننا نطلب من كل موجود أن يكون قد تصورناه بجميع ما به وجوده على ما هو في نفسه ، وكذلك للوجود عندنا شرط يسبوه بها وهي الموضوع في كساب أنا لوطيقا الثانية .

وهذا أيضاً ينعكس على نفسه فتبين آخر أن نطلب أن نتصوره بأقصى ما يسببه وجوده فأقصى أسباب وجود المتصور هو المطلوب . فان لك اذا تبين لنا في آ أن أقصى وجوده ب حدث لنا تصور ب فهل هو ناقص أم تام ؟ فان كان ناقصاً كان سبيله سبيل آ ، وان كان تاماً وتماه ج فسج كان المطلوب والأمر للأمر الى

غير نهاية ، فإن كان الى غير نهاية لم يكن هناك تمام أصلا ، وكان هذا المتشوق أمرا باطلا إذ ليس له غاية ينتهي اليها ولا تمام ، والطبيعة تأبى ذلك ، فسيكون هناك أمر هو آخر الأمور ووجوده بنفسه ، فإن كان واحدا في كل التصورات فذلك كان المقصود أولا غير أنه انتهى بكل تصور من القرب منه الى مقدار ما في طبيعة ذلك المتصور ، فيكون المطلب منذ ذلك أشبه شيء ^١ بالمشي في الطريق في طلب شيء ^٢ منتقل كأنك قلت أنا بطلب انسانا ذهب لنا بمال فمسك مثلا الى تلقاء خراسان فانا لتوجه أولا الى المسمى ذلك المقصود ولتحرك الى مصر فليسأل عنه فلجده قد تحرك الى الشام فلتتحرك الى الشام فلجده قد تحرك الى العراق فلتتحرك الى العراق وكذلك حتى نوافيه بخراسان لكن الفرق بين الموجود وبين المثال ان هذا ثابت وذلك متحرك ، وانتبه المثلثات ولتتحرك كأنك قلت من مصر فمصر تكون أبدا غير متشوقة ولكنها محدثة شوقا ، وأما سائر المواضع فتكون تارة متشوقة ، وتارة يقتن بها شوق الى سواها وتكون خراسان متشوقة لا يقتن بها شوق أصلا لا اليها ولا الى غيرها ، ولأن وجودها كان عن شوق فادراكها لذيق ، ولأنه ليس معها شوق أصلا فذلك هو لذيق لذة لا يشربها السهم لا بالذات ولا بالعرض والمراتب (٣٥ أ) الوسطى ففي كل لذة والم (١) ، ومع المرتبة الأولى ألم فقط وهي الهولي فلذلك كمال هي اللذة الدائمة والهولي للألم الدائم فذلك الأمر هو المتشوق وهو المحرك الأول وهو . . . (٢) فهو فاعل وغاية ، وتأليف المقدمات نظير الحركة (٣) والتصور نظير الهولي . وتأليف المقدمات نظير الحركة ووجود ذلك نظير الكمال ، فاذن لنا بالطبع ذلك كمال موجود بوجه ما وذلك لا يوجد الا من ناحية ما لنا التصور ، ففي التصورات بالطبع ذلك المتصور وهو المقصود في كل واحد منها ، وبكل واحد كما نقول في تصور تصور اذا كان بالفصل ، وكان مثلا نظيرا للأوساط في الحرارة فيكون لكل وسط فصل ما فصل ذلك مفارق أم لا ؟ أما أولا فالفصل شيء دائم وهو واحد بالعدد الكلي . فان هذه أمور معترف بها في صناعة المنطق ، ومما يتبين أولا من المعارف التي ندنا ، وهذا القول قد وقفنا على أنها بالقسوة

(١) كما في الأصل .

(٢) طمس للكلمة واحدة .

(٣) في الأصل : الحركات . وصحح في الهامش .

وما هو بالقوة فهو هيولاني ، فاذن الحقول بالفعل هيولانية فهي غير مشاركة ، والقول المصادق في هذا قريب المأخذ ، وذلك أن هذه الأوساط هي أولا مهور في مواد ثم احساسات ثم تخيلات وأوهام ثم تعبير تصورات وهي أبدأ في طريق الكمال ، ولذلك اذا صارت في هذه الرتبة أشبهت الأزلية ، وأشبهت الكائنة الفاسدة ولكنها الى الأزلية أقرب ، ومن الهيولانية أبعد . لكن لم تحصل بعد صوراً بالفعل ، لكن مقترنة بقوة هيولانية ، وذلك بحسب بعدنا وقربها فلذلك اذا فصلت بأقصى ما به تجوهرت وحصل ذلك الكمال المحرك فمعد ذلك تكون قد تخلصت جملة ، وتعلم هذا الفصل (1) الذي له هذا التصور وجعل أمراً غير هيولاني البتة ولا يتحرك أصلاً ، وحصل عندنا عقل استفدناه وهو في وجوده عقل لا أنه صار عقلاً عندنا فانه انما يصير عقلاً عندنا اذا صار تصوراً كاملاً وعند ذلك يحصل لنا التشوق ، والتصورات الأولى جملة هي المقترن بها تشوق ، لا أنها متشوقة وهي المثولات وما تحتها وبها تحصل لنا الأشواق التي تنسب ايها كما ينسب البراء الى الطيب ، ولولاها لما تشوقنا أصلاً الى هذا الكمال ، وتلك هي لنا بالطبع وبها الانسان انسان على مجرى الطبع ، ومن ليس له هذه ، فليس اه فكر ولا شيء من القوى الانسانية ، وممطي هذه هو العقل ، فللعقل الفاعل اذن نسبة ذاتية الى هذا العقل الهيولاني وهذه النسبة يفحص عليها في كتاب النفس فكيف تتألف (2) اذن مثل هذه الحقول المتوسطة ؟ وأما ذلك فليس يتألف جملة ، فحلى تحصيل تلك الرتبة فليكن الحرص أجمعه ، فما أعظم جدوي هذا الصلم الذي وثقنا عليه ! فحصلنا عن القوى المحركة والمتحركة ، فما كيف لا يقترن التشوق بصور الموجودات الا اذا صارت تصورات فذلك يتبين من هذا ، لأنها اذا كانت صوراً في مواد لا يقتن بها ذلك ، لكن تقتن بها أشواق الى كمالها الهيولاني وهو الذي يفصل ذلك الموجود فعلمه به لا الى هذا النحو من الكمال ، ولكنه علمي ذلك متشابه له ، وأما اذا صارت احساسات فأنها تقتن بها أشواق جسمانية اما

(1) في الأصل : العقل . وصرح في الهامش .

(2) في الأصل : تتلف .

هرب أو طلب ، وغاية ذلك التشوق (85 ب) سلامة ذلك الجسم الحساس ،
والأشواق هي الشهوات . وأما إذا مارت خيالات فالأشواق التي تقتن بها هي
من جنس تلك الأشواق الحساسة⁽¹⁾ ، ألا أنها أشد تحميلا وانتظاما ، والحركة
عليها أحسن اتئافا وأخلق بأن تكون نافعة وضارة ، ولكن الأشواق المقترنة من جنس
تلك الأشواق الحساسة فإذا مارت تصورات اقتن بها لحوان من الأشواق أما من
جهة أن توجد عن ارادة لسان فتقتن بها أشواق من جنس أشواق الحساس
والخيالي إلا أن حركات هذه هي المنتظمة ، وهي التي أعطيت أقصى مراتب
الانتظام وغايتها على نحو ما مجالسة لضايات الصور الهيولانية وكأنها مؤتلفة مسن
أجناس الأشواق كلها ، ومن حيث توجد تصورات أمور موجودة قد تنزع منها فحسب
ذلك يقتن بها هذا الشوق النطري وذلك بين بنفسه ، وضروري اللزوم والمعرفة عند
هذا التصريح يقيين وأولى لا شك غيرها ولا مربة .

وللنظر الآن على حسب ترتيبنا هذا في الكون المطلق وعند ذلك للنظر في
الكون البسيط وهو الأول وسنقول لماذا يلحق أرسطو هذا النظر بالآخر في كتاب
واحد فنقول ، أن الكون في لسان العرب مصدر كان وهو تابع لما يدل عليه كان ،
فإذا كانت رابطة كان مصدرها يدل على الرباط ، وهذه فحويرو العرب يسمونها
حروفا ، ويسمونها كان الناقصة لأنها لا تعمل مفردة ، وإذا حملت مفردة دلت على
ما يدل عليه وجد ، فانا نقول : قد كان هرب ، وكان مشي ، وكان زيد ، وبنا الجملة
فتحمل على كل ما في المقولات العشرة فتدل على الوجود ولكن في زمان ، ولذلك
لا يفهم هذا المصنى في الأمور الإلهية فانا لا نقول كانت العشرة عددا على الوجه
الذي نقول كان زيد ، وكان مطر ، فانا نحني بقولنا كان حدث أو وجد في ما خلا ،
وإذا قلناه في الأزلية فانا نحني أن العشرة هي عدد فلذلك كان وسيكون ، ويكون
فيها بمصنى ، وأكثر ما يستعمل في لسان العرب في أمثال هذه ، عرف هو أو هي ،

(1) كتب في البهاض : في الأصل فتح : ياض .

وربما استعملت بالصيغة المشتركة أشكالها للحاضر والمستقبل فقالوا : سيكون
المثلث ضلعا أطول من الثالث الباقي وذلك إذا كانت هذه الحطية شرطية أو
نتيجة ولما لم تفصل عند متكلمي العرب دلالات هذه الألفاظ بعضها عن بعض ،
كثرت مناقضة بعضهم بعضها فيها ، ولذلك يرون أمرا مشكلا في قوله عز وجل : (وكان
الله غفرا رحيما) (فيعتالون في تأويل هذا القول بوجوه لا تناقض
الآراء المثبتة عندهم ، والاعتقادات المصرح بها في الشريعة .

والكون الذي نطلقه هنا هو المصدر المأخوذ من كان بمعنى حدث فالكون
اذن مرادف للحدث ، وإذا كان كذلك فقد تستعمل مطلقة ومقيدة فانا نقول كون
الجسم حارا غير كونه حلوا ، وقد نقول كون الفرس غير كون الثور ، ونقول مثل ذلك
كون الأبدن غير كون الطويل ، وقد تتناول الأكوان على ما تتناول عليه الموجدات ،
وكذلك نجد أكثر مترجمي كتب أرسطو يستعملون هذه اللفظة ، وذلك كثير فسي
كتاب الحيوان وكتاب ما بعد الطبيعة . فالكون يستعمل في المثولات كلها فان
كان هذا (36 أ) فالكون يقال على كل تخيير (2) فتكون الاستحالة والعدم وكونا ،
يكن لا مطلقا فانا نقول : كان أبيض ، وكونه حلوا ، وكونه ضخما ، وقد يقال بخصوص
فالاطلاق وهو كون الجوهر ، فانا نقول : كون النار وكون الفرس ، وهذا النوع هو
الذي عنه الفلاس هنا هل هو ، وما هو ، فأما هل هو فهو بين بنفسه ، ألا أن الآراء
اختلفت باللبيعيين في وجوده حتى جزم بعضهم على إبطاله جملة كهرمانيس ،
وماليس ، ومنهم من جعله نوعا من الاستحالة كديمقراطيس وماليس ، وهو قليطس (3)
والقسمد روس وبالجملة فمن لم يجعل الوجود بالقوة وقد نقص أرسطو أقاريل هؤلاء
بما فيه كشاية وكرر القول فيه في المقالة الأولى من كتاب الكون والفساد . والأصول
يلبني أن يحتفظ بها في الكون وهي خاصة به ، هي هذه أولها أنه التخير فسي

(1) يمكن أن تقرأ : خلوا .

(2) في الأصل : تخيير . وصحح في الهامش .

(3) في الأصل : هو قليطس .

الجوهر والثاني أنه تغير من لا موجود الى موجود والثالث ان الموضوع لا يجسد في السكوليين اللذين يحدان حركة الكون والفساد (2) بحد واحد ولا يثبت واحدا بعينه في الجوهر وهذا يشمل أنه يكون التغير من لا موجود بالفصل بالاطلاق الى موجود بالفصل بالاطلاق ، وأعلي بقولي بالاطلاق ما لا يقال بتقييد مثل قولنا : لا موجود أبين بقولنا بالفصل فان الموجود بالقوة مما يقال بتقييد ، فان الموجود بالاطلاق لا يصدق على ما بالقوة وهذا شرط آخر لا زم أن يحتفظ به وهو أن يكون الذي هو لا موجود بالاطلاق هو ما ليس موجودا بالفصل موجودا بالقوة فتكون الشروط التي يحتفظ بها أن تكون من موجود بالقوة بالاطلاق ، وأن تكون شئسي الجوهر وأن تكون الى موجود بالفصل بالاطلاق .

فأما أن يكون التكون عند الاستعانة فذلك بمن شأن الموضوع هناك يبقى واحدا بعينه ، وهذا ليس كذلك وأيضا فان التغير هنا في الآثار وهناك في الذات ، وأيضا فان الموضوع للاستعانة شيء مشار إليه بعد بحد واحد في السكوليين ، وفي الحركة وفي الكون ليس كذلك فمتى لم نضح المستحيل موجودا لزم المحال وهو تكون مسن لا موجود ، ومن ذلك محال ، ونحن أن وضعناه موجودا كان الكون استعانة وليس كذلك ، والشكوك الحاضرة في أمر الكون والفساد هي من أجل هذه ، ومتى تمسك بالأصول المعطاة وسهرت بها الشكوك قدر على تمييز قدر الصدق فيها من الكذب وعلم سبب كذبها يكذب عليها وكيف يزال ومن أي جهة يزول . وقد يلتقي أرسطو الشكوك بعد أن رفاها فيلنقط ذلك من كتابه . فالوجود بالقوة لا زم ضرورة للكون المطلق والفساد المطلق إلا أن الموجود بالقوة هو أبدا . غير مفارق للمصورة فلذلك توجد فيه أبدا صورة أخرى يقتن بها عدم صورة أو صورة ، والاعدام تضاد القسوى ، فمن هنا يقح الشك حتى يظن بأن الكون والفساد اما أمر مستحيل وجوده ، واما أن

(1) في الأصل : اللذان .

(2) سقطت لفظة والفساد من الأصل وأثبتت في الهامش .

يظن به استعالة ، فان الهواء ليس يتكون من النار من جهة (36 ب) ما هي نار بل من جهة شيء ما عرس له أن يكون نارا وهو بالقوة هواء وذلك هو المادة . وأعني بتولي عرس له على جهة ما يقال لكل ما ليس داخل في ماهية شيء أنه عرس لذلك الشيء وبين هذا وبين العرس وما بالعرس فرق . وقد لخص هذا فسي غير هذا الموضع فإذا كان على ما مضى وكان هذا هو الكون ، وكان ما بالقوة لا يوجد شيئا ما أصلا ، ولا مشارا اليه أصلا ، بل هو أبدا شيء ما آخر لا يمكن أن يكون هو والتكون شيئا واحدا .

فلكن المادة آ وما بالقوة ب لكن آ مقترنة بوجود ضرورة فلتقترن بوجود ج فج ر آ مقترنان ، وج لا يمكن أن يوجد دون آ ولا يوجد ج و ب أصلا . وأما ب فقد تنفرد عن ج ولكن تكون مع وجود آخر وليكن د والقول في د كالقول في ج و ج و د كلها مما ليس في موضوع أصلا فـ آ ليس تحت مقولة من المقولات المشتر أصلا ، فلذلك اذا صار آ ب وكل فسد ج و د أيهما وجد ولا لبالي إلا أن كانت متناهية أو غير متناهية بل اما يحفظ (1) بهذا الأصل وهو وجود تقتن به قوة ضرورة وتلزمه فاذن اذا تكون ب فسد ج فهل هما حركتان أو واحدة ؟ فان كانت حركتان فهما متضادتان فتوجد في الشيء الواحد حركتان متضادتان معا وهذا محال وان كانت واحدة فكيف ذلك فقول انها واحدة بالموضوع اثنتان بالقول فان ذلك ليس بمحال وأن ذلك صادق في كل تغيير فان الحركة الى الأبيض وهو كمال ما هو بالقوة أبيض هو فساد ما هو بالقيض أسود ، وهذا أخذت الحركة بالكمال ، ولم تلتفت الى الفساد ، ولأن هناك لا يقال لها كون بالاطلاق ولا زوال الأسود فسادا بالاطلاق ، فاذن كل كون فهو فساد غائسه ان لم يكن لزم أن يوجد ما بالقوة مشارقا وهذا محال فالكون متصل لا ينشد ، برهسان ذلك أنه ان لم يكن متصلا فسيكون كون أول وفساد آخر ، فليكن كون أول فقد كان

(1) كذا في الأصل .

قبله فساد ما به ان لم يكن وجد ما بالقوة مفارقا وان كان فسادا آخر ولم يكن معه
كون فسيكون ما بالقوة مفارقا للقوة والموجود فيستحيل الموجود بالاطلاق السبي
لا موجود بالاطلاق والى ما هو منتج الوجود ، وهذا محال . فان وجد كون آخر
فسيكون ما قد يكون أزليا فيرجح الممكن محالا ، وقد تبين في " السماء والعالم " (1)
أن كل متكون فهو فاسد ، وتبين في الثامنة من السماع أن هاتين المركبتين متناهيتان
فالكون متصل لكنه يحل ويكون بين أشغاصه المتعاقبة المتضادة سكون ، وهو وجود
المتكون لكن قد يمكن أن يقال فيه متصل (2) على جهة أخرى وذلك أنه ولا أن واحد
لا يوجد فيه تكون شيء ما أو تكونات ما في موضوعات موجودة معا ، وهذا المحسوس
من اتصال الكون غير الأحياء المطابقة في السماع ، وهنا ، وقد تلخص القول فيهما
في موضح آخر ، ولما كان التكون بالاطلاق هو عن غير موجود بالاطلاق ، والفساد
هو الى لا موجود . (87 أ) بالاطلاق كان الجمهور يعتقدون أن الوجود محسوس ،
فكانوا يعتقدون ما ليس بمحسوس فليس بموجود ، ولا سيما ما لم يدافع اللمس ، وعلى
هذا كان كثير من متقدمي الطبيعيين ، فعلى هذا يكون كون مطلق ، وفساد مطلق
أما التكون المطلق فمتى تكون محسوس من لا محسوس ، والفساد متى فسد المحسوس
لا الى محسوس ، ولذلك هو كون وفساد بالاطلاق ، ميار هباء ورينا يقيمون مقام
قولهم لا شيء ، قولهم ريحا وهباء . بهذا ما يقوله في الكون المطلق والفساد
المطلق ، ولما كان التكون يقال بتتديم وتأخير ، فيقال على تكون البساط أولا ،
وعلى تكون ما يكون من الأسطقسات ثانيا فان التكون البسيط يجرى مجرى التكون
الذى هو جلس فلذلك فحسب منه هنا ، وأورد له أرسطو مقالة في تكون الأسطقسات
وهو مقالته الثانية من كتابه في الكون والفساد ، ولم يجعلها كتابا قائما بنفسه للسبب
الذى فصلناه .

(1) في الأمل : متناهيتين .

(2) في الأصل : متصلا .

فلنقل في حركة الشيء والمذبول . . . (1) التكون البسيط وقد كتب فيه أرسطو
المقالة الثانية من كتابه في الكون ، والتكون البسيط هو الذي يكون من بسيط إلى
بسيط ، وظاهر أنه يجب ضرورة أن تكون أجناس التكون تابعة لأنواع المواد وأنواع
التكوينات تابعة لأنواع الاستقسات ، أما ما يقتدر (2) به أن يصل إلى المعرفة فإن
المادة واحدة ، ثم ما أقوله قد تبين في " السماء والعالم " ، أن الأجسام الأول هي
التي تتحرك ، والحركات البسيطة وتبين أن أنواع الحركات البسيطة اثنان : المستديرة
والمستقيمة ، وتبين أن ما يتحرك على استدارة بذاته فهو غير متغير ، وأن المتغير
الما يكون فيما يتحرك حركة مستقيمة ، لأن الاستقامة والتكون إنما يكونان في الأضداد ،
والأضداد شهي ما يتحرك حركة مستقيمة وأن هذه الأجسام أربعة النار والماء والهواء
والأرض لا غير هذه وقد تبين ذلك بيانا تاما في أول أقاويلنا في الآثار فليقل من
هناك . فاما أن هذه تستحيل بعضها إلى بعض فتبين ما أقوله أن كل واحد من
هذه فهو جسم ملموس وذلك معروف بنفسه ولما كانت الأجسام المشاهدة ليست
البسائط بل ما كانت أقرب إلى البسائط ، فإن المعرفة بما يشاهد ليست مكتشفية
بنفسها على أن تردف بالقول فتقول : أن الحار والبارد والرطب واليابس أمور
محسوسة فهي موجودة وهذا علم أول مكتف بنفسه فظاهر قريبا من ذلك أنها في موضوع
وأن قوام جسم وصورته من حيث هو ما هو ليست واحدة منها ، وأنواع الأجسام
المشاهدة لكل واحد منها فيه ضرورة اثنان من هذه الأربع لا يخلو جسم منها وهذا
كله معروف بنفسه وهذه التي عندنا منها مركبة كالنبات والحيران وأجزائها (2)
والأجسام المحددية ومنها ما نراه بسيطا وهو أربعة الأرض والماء والهواء والنار ،
والأرض تد يقال على جملة الكرة التي نحن نأوي إلى ظهرها وقد يقال عليها وعلى كل
جزء من أجزائها (87 ب) وهذا هو الذي نريده نحن في هذا القول وأما الماء
فإن الأمر فيه بالحد فإن الأعرف هو أجزاء الكل وأما تسمية الكل بهذا الاسم فقليل

(1) في الأصل : يقتدر .

(2) كذا في الأصل .

وكذلك الهواء ومثل ذلك النار والذي به نستعمل نحن هذه الألقاب هو المصنعي الثاني ، وكل واحد من هذه فلا يكاد يشاهد بسيطا لم يخالفه استدلال آخر لكن ما عليه أحد هذه الأربعة لقب بذلك اللقب ، والأمر في الدلالات عند الجمهور بالعكس ، فإن الأعرف هذه المركبات ولا يكادون يحرفون البساطة جملة واحدة ، وهذه كلها يوجد لها صنفان من المتضادات . أما النار وهي اللهب والجمر فذلك بمن . وأما اليابس في الأرض والاحراف في الهواء فذلك أيضا بمن وكذلك رطوبة الماء شأمرها أوضح من أن يرشد إليه ، فأما الحار في الهواء والبارد في الماء والأرض فقد يشك فيه ، فإنا نرى الماء إذا برد غاية البرد جمد ، والجامد فليس مطلقا بل قد شك فيه فإن كان ماء فهو ماء بحال ، فيكون الماء المدلق إذا ضرب في الحرارة يسهم ، وأيضا فقد يوجد الماء وهو في غاية ما من الحرارة فيكون ماء مطلقا ، فقد يأتلف من ذلك شك منطقي ، وذلك أن كل ما إذا وجد لجوهر ما لم يلقب بلقبه مطلقا فهو أعز أن لا يكون طبيعيا من الشيء الذي إذا وجد في الشيء لقب بلقبه قبل وجوده . وهذه حال الحرارة والبرودة . وأيضا إذا نظر في الماء من جهة أخرى لزم فيه لقين ما ألزمه القول المتقدم وهو أن كل عرض طبيعي فليس يفسد الجسم الطبيعي ، والحرارة إذا دامت على الماء أفتت جملة ، فليست الحرارة بطبيعية للماء ، فنقول : أما أن الحرارة الملموسة توجد للنار فذلك مشاهد . وأما أنها لا توجد للماء بالطبع فذلك أمر بين بنفسه ، وأما أنه يفسد بمدارمة الحرارة فذلك بمن ، وإنما يكون عندما لا يقتدر الحار مثلا أن يفنى جملة ما من الماء فهو يسخنه ويتحلل شيئا فشيئا . فأما ما يتحلل فيبقى حارا ، وليس الماء الساخن واحدا بحينه في العنظم إلا في الآن فقط بأن ينقصه متصل . والماء إذا استولى البرد عليه فهو أبدا واحد بحينه ، ولذلك إذا كان بين الحرارة والبرودة فبقدر ما فيه من وجود الحرارة يكون فيه من سرعة التحلل إلى البخار وبقدر قرب ذلك المتوسط الذي فيه من البرد يكون بقاءه التحلل

فيثبت الماء على حاله ، فإذا استولى البرد ثبت الماء جملة واحدة مادام بتلك الحال المتألمة من البرد ، فالحر أذن خارج عن طبيعته ، والبرد فريزى له ، فأما وجود الحرارة للماء فمن أجل بساط الهواء الحساس له ، فإن بساط الهواء أبدا حار ، ولذلك صرنا نتحمل شرب الثلج في الصيف ، ولا نتحمل في الشتاء شرب الماء البارد والأجواف أسخن ، وذلك أن بساط الهواء في الصيف حار ، والماء إذا صار في الفم صار كأنه مملوء ، في حجاب فلم يمس المضمض إلا بتوسط حار ، وفي الشتاء بالانليان (1) ولذلك يدخل مريض من يقول : (قدأ) (انا) صرنا لا نتحمل الماء البارد في الشتاء والأجواف أسخن ، ونتحمل الثلج ولتذنه في الصيف والأجواف أبرد ، والثلج أشد بردا من الماء البارد ، وقد يظن بالبرد أنه عدم الحر وذلك أن الهواء إذا سخن سخن الماء ووجه الأرض فإذا بعد المسخن عاد إلى البرد ، وعاد الهواء مصهما إلى ذلك حتى يظن بالهواء أنه هو البارد المبرد ، وكذلك جملة نجد كل موضع تبعد الشمس عن سمت الرأس فيه ، فبتقدير بعد ما تكون قلة الحرارة وتكون كثرة البرد إلى أن تبلغ إلى ما عرضه أكثر من (مو) (2) فلا يسكن لكثرة برده ، فنقول في ذلك : أما أن الحرارة تكون من الحركة وعن الانعكاس فذلك قول من لم يدق ويقيني ، وأما أن البرد يكون عن عدم الحر فذلك ضرورة ، وأما أنه عدم شليس في الشك ما يقتضي ذلك ، وإنما يقتضي أنه مع عدم الحر يكون البرد ، وذلك عسق لأشهما ضدان . وأما أن الهواء بارد شليس ذلك بحق والذي يوجد من افراط البرد على الهواء عند تباعد الشمس فسببه أن الهواء الذي له فيه هو كما قلنا مشترك وهو مملوء بخارا رطبا باردا ، وكذلك يصير جليدا في الشتاء ، والماء والأرض باردان ، فذلك يكون هذا الهواء الذي تحيط به الجبال كأنه جزء من الأرض والماء فهو شبيه بهما في طبيعتهما فهو يبرد ببردهما فإذا قربت الشمس وتحسرك الهواء مرنى له الحر وأحر الماء والأرض ومضى زال عنه هذا الحر فلبث (3) الماء

(1) في الأصل : بالظليين .

(2) بحساب الجمل وهو يساوى 66 درجة وقد بين ذلك في الهامش .

(3) كذا في الأصل .

والأرض بتطبيختهما وانفردا به وبرداه ، فيشتد البرد من الهواء لأن السماء والأرض باردان بتطبيختهما ولذلك نجد المياه القائمة والمذاب المذف . ار اذا جمدت جمداً أمانهما ولم يجمد أسفلهما وذلك لأن بطن الأرض تكون بتطبيختهما عند ذلك أحر من ظاهرها لتبطن الأرض فيها لأنها أبدا لا تخلو من الحرارة لما ينالها من حركة الأجرام السماوية فيكون البخار فيها دائما ردليل ذلك ما نجد في مياه الآبار والعيون وأيضا فان ما يلي الهواء أبداً لذلك ، وأحر مما يلي الأرض من الماء والماء المسخن أسرع جمودا من الماء البارد ، ولذلك يضع الصيادون اذا أرادوا تقيل آلات الصيد في البلاد الباردة فالحمام يستحسنون الماء ويجعلونه الهواء فيجمد سريعا وذلك يوجد في البلاد الموقلة في الشمال وقد ذكر ذلك أرسطو في مواضع كثيرة . وأما الهواء الذي يحلو على رؤوس أشبهق الجبال فهو حار مشتعل ولذلك يجتمع فيه السحاب وبالجملة فان الحرمتى غلب على الماء والأرض دبرهما أقل قدرا أبدا حتى يشليهما . ومتى غلب البرد على الاسطشمين الأغليين دبرهما أقل قدرا ، ولذلك متى أخذت طرجهارة نحاس جامية نكب عليها أخرى ثم وضعت في الليل تحت السماء في أوان البرد الشديد لاسيما عند هبوب الشمال فانه يوجد في الطرجهارة ماء قد استحال اليه الهواء فيه (1) وقد كتبنا في شرح البرابطة من الآثار ما الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة ونحو ذلك بالحدود المتقدمة فيجب أن ننقل من هناك الى هذا الموضع ويلحق به ما نقوله (2) وقد يظهر بين النار ما أقوله وهو أن اللهب الكائن من جسم أرض اذا كب عليه فبرد بأن جسما يابساً أرضياً فان الدخان جسم أرضي والبخار اذا برد وثكأف ، بار ماء ، وذلك مشاهد ، وكذلك لا ينفذ البخار وينفذ الدخان لأن البخار رطب والدخان يابس . . . (2)

(1) كذا في الأصل والتصحيح مضطرب .

(2) بيان بتدر كلمتين . وكتب في الهامش : هنا موضع خال في الأصل .

ولما كانت هذه الأريج المتضادات موجودة في أجسام طبيعية فلا بد من ضرورة
 من أن يكون قوام كل واحد منها بجسم طبيعي فيكون ذلك ضد ذلك الجسم
 طبيعياً وقد تبين من تحديدنا هذه المتضادات ذلك فأقول الآن : أن الاسطقات
 من جهة ما هي اسطقات أربعة والاسطقات هي الأجسام الأول التي ليس
 بعضها أقدم من بعض ومنها ما يكون سائر الموجودات ، فليكن هذا موضوعنا
 وهو جد لا تون شارح . فان الحسن يشهد بوجوده . وأما أنها أربعة فمن هنا
 تبين أن كل واحد من المتضادات هو لجسم طبيعي فان كانت الاسطقات اثنين
 وكان أحدهما مثلاً حاراً ، والآخر بارداً ، فيكون ضرورة أحدهما رطباً والآخر
 يابساً أو يكون كلاهما في كل واحد منهما فلا تكون الرطوبة واليبوسة طبيعيتين
 لشيء منهما وذلك محال وان كان أحدهما رطباً والآخر يابساً فليكن الرطب
 هو البارد واليابس هو الحار فيكون كل رطب بارداً ، وكل يابس حاراً فلا تكون
 الأرض يابسة أصلاً ولا الهواء رطباً ، وبالجمله فسيبقى جسمان اثنان ليس لهما في
 ذاتهما واحدة من المتضادات أيها كان ، وقد تبين أن الأجسام الأربعة بسائط
 وبينا أنها أربعة وتبيننا أنها أربعة غير تبيننا أنها من جهة ما أنها قوى تصير
 بها اسطقات أربعة فاذن لكل مضادة مركبة جسم طبيعي به قوامها والمتضادات
 المركبة أربعة كما قلنا وهي : الحار اليابس والحار الرطب ، والبارد اليابس
 والبارد الرطب ، فلذلك تبين من ثوب أن الأجسام الأول أربعة وقد تبين أن
 الأجسام الأربعة بسائط فليس لها جسم خامس بسيط مجانس لها لأنه إن كان
 جسم بسيط غير مدين فهو يكون غير واحد من هذه ، فتكون الأجسام الأول النار
 والهواء (والماء) والأرض وذلك الخامس غير خمسة أو تكون أربعة ويكون
 المشروط غير واحد من تلك وليكن عين الماء مثلاً فالماء اذن ليس ببسيط وهذا محال ،
 ولما كان الاسطقات بما هو اسطقاتها هو بأن تكون له قوة قابلة لصورة من المركبة
 فالماء إنما هو اسطقات لا من جهة أنه الهواء ولا الأرض ولا النار بل إنما هو
 (1) في الأصل : هو . وصحح في الهامش ويمكن أن يقرأ غير .

اسطقس للخمر والخل والدّم والبليغم وما جالسها . وللماء قوتان هو بها - أحدهما قابل ، وبالأخرى فاعل ، وهو من جهة ما هو قابل فله قوتان قوة بها يصير إلى الأجسام البسيطة وليس هو بهذه القوة اسطقسا وله قوة يقبل بها صور المركبات ، وبهذه القوة هو اسطقس ، فما هذه القوة ؟ فنقول : ان المركب لما يكون أكثر من واحد فإذا كان كذلك فلا بد ضرورة من أن يمتزج وقد حددنا الامتزاج وقتلنا الله يجب فيه أن (٥٣ أ) التماس والتفاعل كما لزم من حد المخالطة وعند ذلك يكون المجتمع منهما غير كل واحد . من الاستقسين كالسلخين مثلا من الخل والحسل فلذلك يحتاج الاسطقس إلى استكمال قوته معا وبهاتين القوتين يكون الامتزاج فالاسطقس بالفعل من جهة قوته على الامتزاج ، وقوته على الامتزاج هي مقترنة بقوته الفاعلة والمفعلة فان بالفاعلة تصير له صورة ما بها إلى نفسه وبالمفعلة يصير له قوام ما يصير ذا حد أو غير ذي حد ولما كانت القوى المستندة إلى الأجسام الطبيعية أما فاعلة في الأجسام من نوعها مثل الحر والبرد وهذه يقال لها قوى فاعلة فان الحرارة من جهة ما هي حرارة فهي أحد الموجودات ومن جهة ما تفعل فهي قوة وهذه تسمان أما أن يكون وجودها عن أشباهها أبدا ولا يكون من غير مجانس وهذه هي نفوس الحيوان والنبات الكامل المتناسل وأما أن يكون لا عن أشباهها ، وقد يكون لا عن أشباهها كالحرارة فالبها تكون عن حرارة وقد تكون عن الانعكاس والحرارة ، والجنان يقال لها (٥٤) قوى فاعلة ، وليس لكل واحد من اسم يخصه ، وأما أن يحدث لا عما يشبههما في النوع لكن يكون أبدا عن موجود . الأمر كما يقوله أرسطو فان الصلب لا يكون عن صلب وهذه أيضا جنان كلشوم الخمر المتولد لا من نسل مجانس والنبات المتكون وليس يوجد اسم يخص هذا الجنس وأما ان أمراضا في أجسام طبيعية والأعراض في الأجسام صنفان صنف يدخل تحت جنس ، والثاني ، وصنف يدخل في سائر الأصداف ،

والصنف الأول من مذهبين منها متقدم وبعدها متأخر ، والمتقدم ما ينسب إلى الأجسام المتقدمة والمتأخر هو وجود تلك الأجسام المتأخرة ، مثال ذلك أن اليشم فسي الحظام يقال له فعل والرطوبة في اللحم يقال لها لين ، وكذلك سائرهما ، فما كان من هذه الكيفيات الداخلة تحت الجنس الثاني من أجناس الكيفية وكان أولاً فهو الذي يسمى القوى المفصلة ويلقب بهذا النقب بجهتين أحدهما ألها تشطرها في الجسم قوى غير مجالسة لها والثاني أن الجسم يقبل بها أعراضاً كثيرة كالفصلات واتصالات وأمور غيرها . فقد حددنا القوى الفاعلة والمفصلة وحددنا الأول والثاني وبيننا نسب بعضها إلى بعض . ويجب أن ننقل إلى هذا الموضع الحدود التي كتبناها في شرح الرابعة من الآثار وبعد ذلك يكمل هذا القول .

ولنقل في كون الاسطقسات بعضها من بعض كيف يكون ، وعلى أي نحو تكون ، ولبدأ بتأخيرين أولاً هل توجد اسطقسات غير متناهية ؟ وهل إذا كان من الأرض ماء ومن الهواء نار هل يمضي الأمر إلى غير نهاية أو يكف ؟ فإن كفّ فهل يرجع الدور أم لا ؟ فنقول : أنه إن كان اسطقس حاس تصير إليه النار مثلاً ولكن بيده النار تضاد .

كمل ما وجد من قوله رحمه الله في هذا الفن .
ويتوله قوله على بعض مقالات كتاب الحيوان الأخيرة .

فهرست الاسماء

٤٩ — ٥٨ .	ابراهيم دكوز
١٧٤ .	بقراط
٦٧ .	احسان عباس
٩١ — ٥٢ — ٤٠ .	اخوان الصفا
٢ .	أحمد فراد الهواني
١٨ .	أحمد بن محمد المخزومي
٥ — ٧ — ٢٢ — ٢٦ — ٣٢ — ٣٧ — ٤٤ — ٤٥ — ٤٩ — ٥٠ — ٥١ .	أرسطو
٥٢ — ٥٣ — ٥٧ — ٥٨ — ٥١ — ٦٢ — ٦٥ — ٦٨ — ٦٩ — ٧٠ — ٧٢ .	
٧٣ — ٧٤ — ٧٥ — ٧٧ — ٧٨ — ٨٣ — ٩١ — ١٠٢ — ١١٦ — ١٢٩ .	
١٣٧ — ١٤٦ — ١٤٧ — ١٥٣ — ١٥٨ — ١٥٩ — ١٦٠ .	
١٦٢ — ١٦٦ — ١٦٧ — ١٦٨ — ١٧٧ — ١٨٨ — ٢٠٣ — ٢٠١ — ٢٠٢ .	
٢٠٣ — ٢٠٥ — ٢٠٦ .	
٧٨ — ١٢٣ .	اسحق بن حنين
٥ — ٧ — ٧٧ .	الاسكندر الافروديسي
١ — ٢ — ٣ — ١٦ .	أسين بلانيوس
١ .	الفرايسو الاول
٢٢ — ٢٦ — ٣٧ — ٤٣ — ٤٦ — ٤٧ — ٥٠ — ١٣٣ .	أفلاطون
١٣٨ .	ابن باديس
١٦٧ .	أبو...روس
٥ — ٤٤ — ٦٩ .	ابن ابراهيم
١٦ — ١٧ .	ابن الباز
١٥ .	ابن باديس
١٧ .	ابن برجس
٦٩ — ٧٥ — ٧٦ .	ابن بطريق

- ابن تيمية . 61
- ابن حزم . 67 — 13
- ابن الخطيب . 1
- ابن خلكان . 13
- ابن رشد 3 — 19 — 49 — 50 — 53 — 58 — 59 — 62 — 63 — 64 — 66
- . 70
- ابن سينا . 70 — 22 — 13
- ابن غداري . 13
- ابن طفيل 4 ... 16 — 18 — 19 — 22 — 39 — 74
- ابن قصى . 17
- ابن سرة . 16
- ابن الديم 59 — 73 — 128
- أبو بكر ابن ابراهيم بن تيفلويت 1
- أبو بكر بن العربي 14 — 15 — 17
- أبو بكر الطوركي 17
- أبو بكر الطرطوش 13
- أبو بكر بن يحيى بن تاشفين 1 — 13 — 16 — 20
- أبو جعفر يوسف بن حسداي 8
- أبو حامد الغزالي 13 — 13 — 22 — 33 — 39 — 40 — 65 — 67 — 86 — 87 — 88
- . 90 —
- أبو حيان الدقوى . 22
- أبو الحسن علي بن الامام 5 — 8 — 20 — 23 — 44 — 94 — 195
- أبو العباس احمد بن عبد الرحمن 15 — 16 — 17
- أبو الصلت بن عبد العزيز 19
- أبو مروان عبد الملك بن زهر 3

أبو نصر الفارابي

— 43 — 42 — 37 — 26 — 22 — 13 — 10 — 9 — 3 — 7 — 5
60 — 59 — 58 — 57 — 55 — 53 — 52 — 51 — 50 — 45 — 44
129 — 116 — 91 — 88 — 69 — 67 — 65 — 64 — 63 — 61 —
. 151 — 149 — 145 — 141 — 136 — 135 —

أبو المذيل الحلاف 63 .

— ب —

بقرادليس 174 .

برمانيدس 136 .

بطليموس 169 — 159 .

— ج —

جالينوس 47 — 138 — 136 — 135 — 134 — 63 — 62 — 51 — 56 — 3

. 153 —

جاليليو 71 .

جعفر آل ياسين 57 .

جلال الدين السيوطي 23 .

جنتاكت باهتيا 19 .

— د —

حاتم الطائي 33 .

حسين علي محفوظ 57 .

حسين مؤنس 19 .

حسين بن اسحق 133 .

— د —

دلسوب 32 .

ديكارت 60 .

ديموقريطس 202 — 163 — 163 — 75 .

— ع —

العباس بن العريف 17 — 16 .

22 — 13 .	سيد العليم محمود
138 — 146 — 75 — 69 — 4 — 2 .	سيد الرحمن بدوي
3 .	سيد الرحمن بن سيد المهندس
16 .	سيد الله عثمان
20 — 16 — 13 — 1 .	علي بن يوسف بن تاشفين
4 — 2 .	عمر فـ سـ رـ وـ خـ
	فـ
21 — 19 — 1 .	الفتح بن خاقان
51 .	فرفور بوس المصوري
60 .	غريسيس بيكسون
175 — 174 — 157 — 75 .	فيثاقس هـ رـ سـ
	قـ
1 .	القبط سي
	كـ
71 .	كوبرديكوس
13 .	الكرمانسي
	لـ
49 .	لطفي السيد
	مـ
3 .	ماجد فخري
202 .	مالهـ سـ
15 — 11 .	مالك بن انس
20 .	مالك بن وهيب
64 — 53 — 52 .	مأمة تركر
4 — 2 .	محمـ صـ فـ رـ مـ صـ وـ مـ يـ
53 — 42 — 13 .	محمود قاسم
13 .	المكشي
11 .	المنقـ سـ يـ

فهرس الأماكسن

— أ —

- أسكدريسة . 19
 أمطيسول . 57 — 69
 أشبيلية . 1
 أكسفورد . 2 — 3 — 4 — 56 — 70 — 71 — 73
 الأندلس . 1 — 6 — 12 — 13 — 16 — 40

— ب —

- باكستان . 2
 البرتغال . 17
 برلين . 2 — 3
 بغداد . 139
 بلنسية . 1
 بيروت . 3

— ت —

- تونس . 20

— ح —

- الحبشة . 169

— خ —

- خراشمان . 199

— د —

- دمشق . 4

— ر —

- روما . 169

— س —

- سرقسطه . 1

— ش —

- شاطية . 1 — 17

فهرس المصادر والمراجع

- ابراهيم حركات : المغرب عبر التاريخ ، دار السلمى ، المغرب ، 1965 .
 - ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، مهج وتطبيق ، عيسى البابسي الحلي وشركاه ، مصر ، 1947 .
 - احسان عباس : تاريخ الأدب الأندلسي ، دار الثقافة ، بيروت ، 1969 .
 - أحمد بدر : دراسات في تاريخ الأندلس وحضارتها ، دمشق ، 1969 .
 - أفلاطون : الجمهورية ، ترجمة فؤاد زكريا ، القاهرة ، 1974 .
 - أرسطو : في السماء والآثار العلوية ، تحقيق بدوى ، التمضية المصرية ، القاهرة ، 1951 .
 - أرسطو : الطبيعة ، ترجمة اسحق بن حنين ، مع شرح ابن السمع وأبن عدى . . . تحقيق عبد الرحمن بدوى ، دار القومية للطباعة والفكر ، القاهرة ، 1964 .
 - أنحل بالثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ، ترجمة حسين مؤنس ، القاهرة ، 1955 .
 - ابن الأثير : التكملة ، مكتبة الخانجي ، مصر ، 1955 .
 - ابن ابراهيم : عيون الانباء في طبقات الاطباء ، مكتبة الحياة ، بيروت ، 1965 .
- .../...

- ابن باجة : كتاب النفس ، تحقيق محمد حسين معصومي ، دمشق ، 1960 .
- ابن باجة : رسالة الاتصال ضمن كتاب تلخيص النفس ، لابن رشد ، تحقيق الأملاني ، القاهرة ، 1950 .
- ابن باجة : رسالة الوداع ، تحقيق آسین یلاسیوس ، مجلة الأندلس ، 1943 .
- ابن باجة : تدير المتوحد ، تحقيق أسین بلاسیوس ، مدريد ، 1946 .
- ابن باجة : مخطوطة بود ليانا رقم 206 بوكوك ، مكتبة بود ليانا ، اكسفورد .
- ابن باجة : الرسائل الالامية ، تحقيق ماجد فخري ، دار المناسار ، بيروت ، 1967 .
- ابن باجة : كتاب النبات ، مجلة الأندلسي ، 1940 .
- ابن بشكوال : الصلصة ، نشرة عزة العطار الحسيني ، القاهرة ، 1955 .
- ابن جليل : طبقات الانبياء ، تحقيق فؤاد سيد ، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة ، القاهرة ، 1955 .
- ابن حزم : جمهرة أسباب الحرب ، القاهرة ، 1971 .

— ابن حزم : الرد على ابن النفيسة اليهودي ، تحقيق احسان عباس ، بيروت ، 1960 .

— ابن الخطيب : أعمال الاعلام فيمن ببيع قبل الاسلام من ملوك الاسلام ، تحقيق ليفي بروفنسال ، بيروت ، 1956 .

— ابن الخطيب : الاحاطة في أخبار غرناطة ، تحقيق عبد الله عثمان ، القاهرة ، 1973 .

— ابن خلدون : المقدمة ، تحقيق عبد الواحد وافي ، القاهرة ، 1962 .

— ابن خلكان : وفيات الأعيان ، تحقيق احسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، 1965 .

— ابن عذاري : البيان المغرب في أخبار المغرب ، تحقيق ليفي بروفنسال ، تطوان ، 1960 .

— ابن رشد : تلخيص منطق أرسطو ، تحقيق جراحمامي ، بيروت ، 1932 .

— أبو نصر الفارابي : الفصول ، نشرة مهاة تركر ، مجلة التاريخ والجغرافيا ، أنقرة ، 1938 .

— أبو نصر الفارابي : كتاب المهاراة ، مهاة تركر ، مجلة التاريخ والجغرافيا ، والفلسفة ، مجلد 4 ، أنقرة ، 1966 .

— أبو نصر الفارابي : كتاب القياس الصغير ، تحقيق مهاة تركر ، أنقرة ، 1953 .

.../...

- أبونصر الفارابي : احصاء العلوم ، مدريد ، 1932 .
- أبونصر الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، 1960 .
- أبونصر الفارابي : فصول المديني ، مخطوطة بودليانا ، رقم 307 .
- أبونصر الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، دار المشرق ، بيروت ، 1963 .
- جميل صليبا : دراسات فلسفية ، دمشق ، 1964 .
- جوستاف لوبون : حضارة العرب ، ترجمة عادل زعير ، القاهرة ، 1956 .
- جلال الدين السيوطي : بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، تحقيق أبي الفضل إبراهيم ، مطبعة عيسى الحلبي .
- حسن علي محفوظ : مؤلفات الفارابي ، مطبعة الاديب ، بغداد ، 1975 .
- دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة أبي رييدة ، القاهرة ، 1957 .
- السلاوي : الاستقصا في أخبار المغرب الأقصى ، الدار البيضاء ، المغرب ، 1954 .
- شبيب أرسلان : الحلل السندسية ، القاهرة ، 1936 .
- الشمرستاني : الملل والنحل ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، 1965 .
- عبد الحليم محمود : فلسفة ابن الفيل ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، 1970 .

- عبد الحميد الحبادى : المجمل فني تاريخ الأندلس ، القاهرة ، 1953 .
- عبد الرحمن بدوى : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، النهضة المصرية ، القاهرة ، 1945 .
- عبد الرحمن بدوى : رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجة وابن عدى ، بنغازى ، 1973 .
- عبد الله عنان : تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين ، القاهرة ، 1960 .
- عبده الشمالى : دراسات في تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية وآثار رجالها ، بيروت ، 1961 .
- عثمان أمين : أصول فلسفية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1976 .
- على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، 1965 .
- عمر فسروخ : ابن باجة والفلسفة المغربية ، بيروت ، 1952 .
- صاعد الأندلسى : طبقات الأئمة ، مطبعة التقدم ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .
- القفلسى : تاريخ الحكماء ، لبيزق ، 1963 .
- فوقية حسين محمد ابن باجة : فى تدبير المتوحد ، دار الحديث ، الرباط ،

- ليفي بروفسال : الاسلام في المغرب والاندلس ، ترجمة محمود عبيد
العزیز سالم ، مكتبة النهضة مصر ، القاهرة ، 1956 .
- محمد عابد الجابري : " المدرسة الفلسفية في المغرب والاندلس " ضمن
أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في المغرب الاسلامي ،
دار النشر المغربية ، الدار البيضاء ، 1973 .
- محمد عاتق العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، القاهرة ، 1968 .
- محمد غناب : الفلسفة الاسلامية في المغرب ، جمعية الثقافة الاسلامية ،
القاهرة ، 1946 .
- محمد لطفي جمعه : تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب ، القاهرة ،
1927 .
- محمود قاسم : دراسات في الفلسفة الاسلامية ، الانجلو المصرية ، القاهرة ،
1967 .
- يحيى عويدي : تاريخ فلاسفة الاسلام في القارة الافريقية ، النهضة
المصرية ، القاهرة ، 1966 .
- يوسف كروم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار القلم ، بيروت (بدون تاريخ) .

* مراجع بالاجنبية *

- _ Abderrahman Badawi La transmission de la philosophie greque au monde arabe librairie philosophique J Vrin Paris 1968
- _ Abderrhman Badawi Histoire de la philosophie en Islam J Vrin Paris 1972
- _ Arnaldoz Histoire de la philosophie Espagnole Madrid 1957
- _ Asin Palacios El Regimen de L Solitario Madrid Granada 1946
- _ Casiri Petraitis the Arabic Version of Aristotles Meteology D. Dar El Machereq Beyrouth 1967
- _ Hassan El Masuni Avenpace the Great philosopher of Andalus islamie culture Vol 35 1962
- _ Munk Molange de philcaophie juive et arabe Paris 1857
- _ Multiple Averroes acte du colloque international organise a l occasion du 850 Anniversaire de la naissance d Averroes Paris 1976 CNRS 1978

فهرس الموضوعات

1 - المقدمة : أ - د .

2 - الفصل الأول :

- 1 - رسائل ابن باجة 1
11 - الحياة الثقافية في عصره 11
23 - نظريته في الأخلاق 23
33 - نظرية المعرفة والاتصال عند ابن باجة 33
51 - شرحه لمنطق أرسطو ، كتاب العبارة ، القياس 51
- فكرته عن الطبيعة من خلال رسائله ، الآثار العلوية
63 - الكون والفساد 63

3 - الفصل الثاني :

- 80 - آثاره في الأخلاق 80
114 - قوله في المنطق ، كتاب العبارة ، القياس 114
154 - كلامه في الطبيعة ، الآثار العلوية ، الكون والفساد 154

4 - الفهارس :

- 213 - فهرس الإعلام 213
213 - فهرس الأماكن 213
219 - فهرس المصادر 219